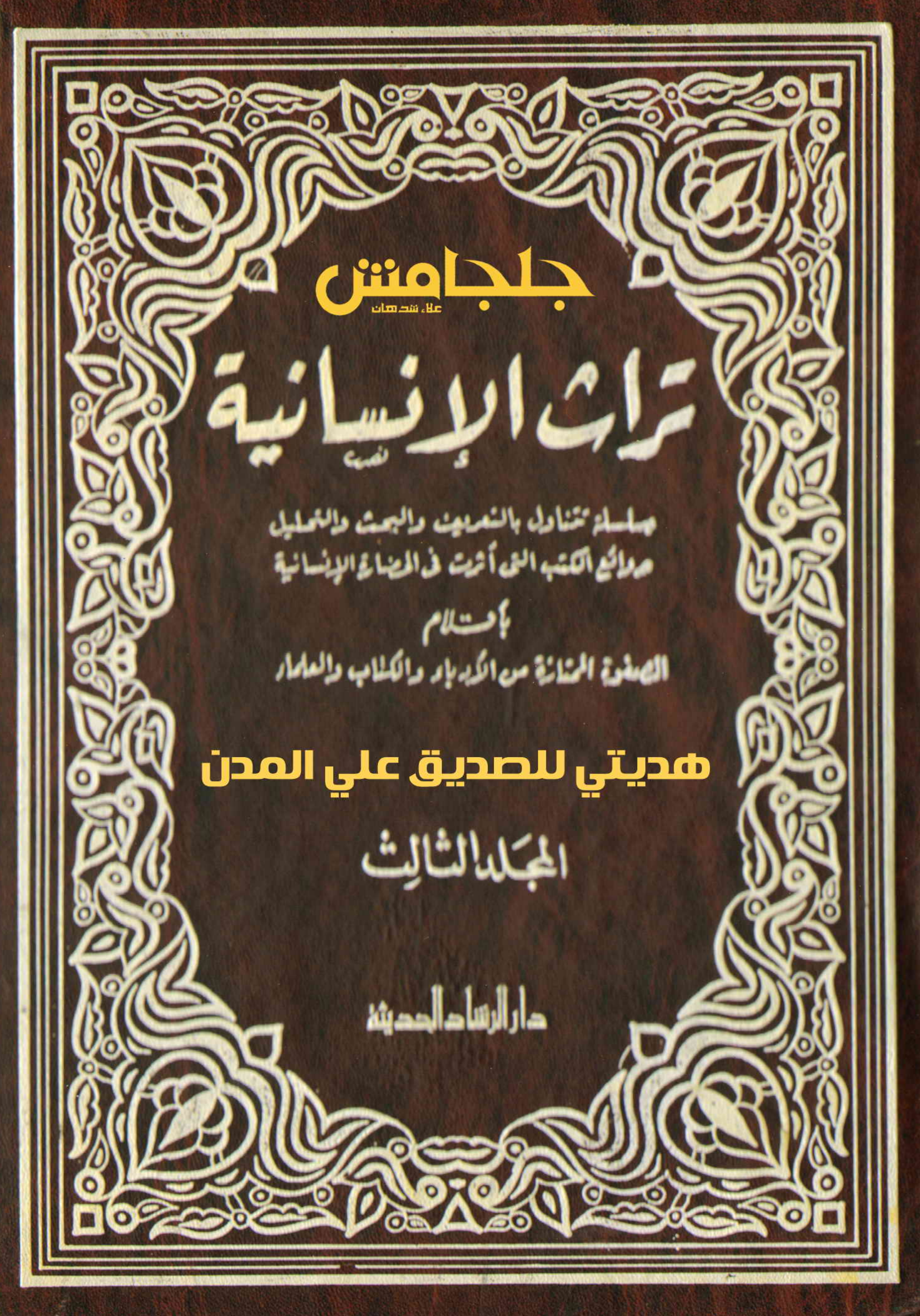

جلجامش
علاء شدهان
تراث الإنسانية
سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية
بأقلام
الصفوة الممتازة من الأدباء والكتاب والعلماء
هديتي للصديق علي المدن
المجلد الثالث
دار الرشاد الحديثة

وزارة الثقافة والارشاد القومى

المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر

تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل روائع الكتب التى أثرت فى الحضارة الإنسانية

بأقلام

الصفوة الممتازة من الأدباء والكتاب والعلماء



المجلد الثانى

١

جلجامش

علاء شدهات

دروس فى الفلسفة الوضعية لأوجست كونت

بقلم
الدكتور محمود قاسم
عميد كلية دار العلوم

حياته ومؤلفاته

كانت الثورة الفرنسية هى الظاهرة الاجتماعية الكبرى التى سيطرت على العصر الذى عاش فيه أوجست كونت . وهى التى أوجبت على مفكرى النصف الأول من القرن التاسع عشر أن يتجهوا أولا صوب المشاكل الاجتماعية والدينية. ومع أن الاهتمام بالناحية العلمية كانت له مكانته فى هذا العصر فإنه كان يأتى فى المرتبة الثانية . وأراد أوجست كونت أن يجمع بين هذين الاتجاهين عندما اعتقد أنه لا بد من دراسة فلسفة العلوم الحديثة دراسة تفصيلية، حتى يمكن العثور فيها على أسس عقلية ثابتة تصلح أن تكون دعامة لمجتمع أفضل .

وقد أرخ « كونت » حياته بنفسه ، إذ نجد فى مقدمة المجلد السادس من دروس الفلسفة الوضعية تفاصيل عديدة عن تلك الحياة . فقد ولد كونت سنة ١٧٩٨ فى مدينة «مونبلييه» بجنوب فرنسا فى أسرة متوسطة الحال . وكانت أمه ذات عاطفة رقيقة فورث عنها ابنها طيبة القلب . وقد بدأ أوجست كونت دراسته الثانوية فى التاسعة من عمره ، وفى الخامسة عشرة من عمره التحق بشعبة الرياضة رغم تفوقه فى الدراسات الأدبية .

واضطر إلى الانتظار سنة بعد حصوله على شهادة الدراسة الثانوية حتى تسمح له سنه بالالتحاق بمدرسة الهندسة الحربية العليا . ولما تقدم إلى المسابقة فى سنة ١٨١٤ كان فى مقدمة الناجحين ، وأقبل ينهل من علم مجموعة من كبار الأساتذة . ثم أغلقت مدرسة الهندسة لظروف سياسية تتخلص فى حماسة شبانها للانخراط فى سلك جيش نابليون بعد فراره من جزيرة إلبا . وعاد أوجست كونت إلى مسقط رأسه ، فأقام هناك فترة من الزمن ، ثم عاد إلى باريس يبحث عن عمل يكفل له قوت يومه ، فأعطى عدداً من الدروس الخصوصية ، ولم يكن ضيق العيش ليصرفه عن إكمال ثقافته الاجتماعية والفلسفية .

وكان التحول الحاسم فى حياته العلمية عندما التقى بسان سيمون فى سنة ١٨١٧ ، وهو أحد كبار الدعاة إلى المذهب الاشتراكى فى القرن التاسع عشر ؛ وكان « كونت » شديد الإعجاب بأستاذه . ثم حدثت القطيعة بينهما بسبب الاختلاف فى الاتجاه ؛ إذ كان الأستاذ فى عجلة من أمر الإصلاح الاجتماعى ، بينما مال التلميذ إلى البحث عن الأسس العلمية لهذا الإصلاح أولا .

ولم يكن كونت موفقاً فى حياته العاطفية ، إذ تزوج بفتاة لم تنل رضا أسرته ، وكان الزواج بها مدعاة إلى كثير من المتاعب . ومع ذلك فقد أخرج كتابه الشهير المعروف باسم « خطة البحوث العلمية الضرورية لتنظيم المجتمع » ، فى سنة ١٨٢٢ ، ثم أعاد نشره فى سنة ١٨٢٤ . وكشف هذا الكتاب عن أصالة صاحبه ، وخرج به إلى الضوء دفعة واحدة ، ثم نشر «ملاحظات فلسفية على العلوم والعلماء» فى سنة ١٨٢٥ ، و « ملاحظات على السلطة الروحية » فى سنة ١٨٢٦ . وكانت تلك الملاحظات على هيئة مقالات فى إحدى المجلات العلمية . ودعته شهرته إلى النظر بعين الازدراء إلى مهنته المتواضعة ، فانقطع عن إعطاء الدروس الخاصة ، وجعل ينظم المحاضرات العامة يشرح فيها مذهبه فى الفلسفة الوضعية وبدأت هذه المحاضرات فى سنة ١٨٢٦ . لكنها ما لبثت أن انقطعت بعد المحاضرة الثانية بسبب انهيار عصبى ، فسافر إلى « مونبلييه » ولم يعد إلى باريس إلا فى سنة ١٨٢٩ . واستأنف إلقاء محاضراته أو دروسه فى الفلسفة الوضعية . وفى سنة ١٨٣٠ طبع المجلد الأول من كتاب دروس فى الفلسفة الوضعية ، وخصصه للمقدمات العامة لفلسفته وللفلسفة الرياضية. ويضم هذا المجلد ثمانية عشر درساً . واستمر يخرج المجلدات الأخرى ، واحداً بعد آخر ، حتى اكتملت ستة مجلدات ظهر الأخير منها فى سنة ١٨٤٢ . أما المجلد الثانى فيضم خمسة عشر درساً ، وهو يعالج علم الفلك ومناهجه وظواهره وقوانين كپلر وقانون الجاذبية والاستاتيكا السماوية ، وملاحظاته عن علم الطبيعة والحرارة والصوت والضوء والكهرباء . ويحتوى المجلد الثالث على الدروس من الخامس والثلاثين إلى الخامس والأربعين ويعالج الكيمياء العضوية وغير العضوية ، وعلم الحياة والتشريح ، والحياة النباتية والعضوية ، وحياة الحيوان والوظائف العقلية والخلقية والعصبية . أما المجلد الرابع ، والخامس والسادس فيعرض فيها للهدف الأساسى من فلسفته ، وهو إكمال المعرفة الإنسانية بإنشاء علم الطبيعة الاجتماعية وتحتوى هذه المجلدات الثلاثة الأخيرة على بقية دروس الفلسفة الوضعية التى تنتهى بالفصل الستين . وسنعرض للأفكار الرئيسية فى كل مجلد من هذه المجلدات . لكننا نستطيع القول منذ الآن بأن المجلدات الثلاثة الأخيرة تفوق فى الحجم والمادة ما حوته المجلدات الثلاثة الأولى .

وقد ألف « كونت » هذه المجلدات فى فترة عصيبة من حياته . فقد حالفه العوز ، واضطر إلى العودة إلى إعطاء الدروس الخاصة ، كذلك ساءت ظروفه العائلية مما دعاه إلى طلاق زوجه ، بعد أن يئس من إصلاحها وتوجيهها إلى حياة هادئة شريفة . وفى هذه الفترة من البؤس الشامل نشر كتاباً بعنوان « رسالة فلسفية فى علم الفلك الشعبى » وفى سنة ١٨٤٥ طرد من وظيفته كمعيد وممتحن خارجى فى مدرسة الهندسة. ولكنه نشر « رسالة أولية عن علم الهندسة ذى الأبعاد الثلاثة » و « مقالا فى التفكير الوضعى » ، ثم توالت عليه الكوارث ونضبت موارد رزقه ، وكاد يموت جوعاً لولا أن تداركه « ستيوارت مل » فجمع له عدة آلاف من الفرنكات من أصدقائه الإنجليز . وعاد « كونت » يطلب العون عبر بحر المانش ، لكن لم يحظ فى هذه المرة إلا بمبلغ زهيد جعله يضيق بشح الأغنياء .

وفى وسط هذه الكوارث المتلاحقة لاحت بارقة أمل على إثر نشر مقال فى « التفكير الوضعى » إذ أثار هذا الكتاب إعجاب كثير من العلماء وعلى رأسهم « ليتريه » ، فكتب هذا الأخير عدة مقالات يمجد فيها « كونت » ، وافتتح باب الاكتتاب لضمان حياة كريمة لمؤسس الفلسفة الوضعية . وإلى جانب هذا التحول المادى حدث تحول آخر فى حياة « كونت » العاطفية ، إذ شغف حباً بمدام « كلوتيلد دى ڤو » . وربما كان هذا التحول العاطفى أعمق أثراً فى تفكيره ؛ إذ اتجه اتجاهاً صوفياً، فكتب أحد عشر رسالة فى ديانة

الإنسانية كانت على هيئة حوار بين امرأة وبين راهب يمثل هذه الديانة . كذلك حاول التوفيق بين المذهب الكاثوليكى وبين ديانته الإنسانية حتى يؤلف من أنصار هاتين الديانتين حاجزاً يقف أمام الاتجاهات الثورية . وفى الأيام الأخيرة من حياته خصص كونت جهوده لأبحاث أقل أهمية مثل « كتاب التعاليم الدينية الوضعية » و « نداء إلى المحافظين » ، كما شرع فى وضع رسالته المسماة « النظرية الذاتية » فكتب المجلد الأول منها ، وكان من المفروض أن يحتوى المجلد الثانى على رسالة فى الأخلاق ، لكن اشتد به المرض ، فغادر الحياة فى الليلة الخامسة من ديسمبر سنة ١٨٥٧ ، بعد أن أوصى أن يكتب على قبره الشعار الذى صدر به « رسالته فى السياسة الوضعية » وهو : « الحب مبدؤنا والنظام قاعدتنا والتقدم غايتنا » .

تحليل كتاب
فى الفلسفة الوضعية

لقد أشرنا إلى أن المجلد الأول من هذا الكتاب خاص بالمقدمات العامة لفلسفة « كونت » ، وبالفلسفة الرياضية . وهو يكشف لنا بدءاً عن هدف الفلسفة الوضعية عندما يقرر لنا أن الإصلاح الاجتماعى هو غاية المذهب الوضعى . فمن الضرورى أن نربط الحياة بالفلسفة العلمية حتى يمكن إصلاح المجتمع بطريقة موضوعية . ويؤكد « كونت » أن أخطر الأمراض الاجتماعية يكمن فى تلك الفوضى العقلية التى تتخذ ضمائر الأفراد مسرحاً لها ، والتى تحول دون تقرير مبادئ عقلية عامة يسلم بها جميع أفراد المجتمع ، فتكفل تحقيق التجانس الاجتماعى بينهم. ومرد هذا الاضطراب العقلى هو أن الناس ما زالوا يعتمدون على ثلاث فلسفات متعارضة تماماً ، وهى الفلسفة اللاهوتية الخرافية والفلسفة الميتافيزيقية ، وهى وثيقة الصلة بالخرافة ، ثم الفلسفة الوضعية أو العلمية . وفى القدم سيطرت الفلسفة اللاهوتية ، ثم أفسحت مجالا للفلسفة الميتافيزيقية ؛ فى حين أن الفلسفة الوضعية لم تتخذ طريقها حقاً إلى العقول إلا بعد تقدم العلوم الطبيعية ابتداء من القرن السابع عشر . ومع ذلك فإن هذه الفلسفة الأخيرة لم تستطع القضاء نهائياً على الرواسب اللاهوتية والميتافيزيقية ، مما أدى إلى ظاهرة الفوضى العقلية ، وما يترتب عليها من صراع وأخطاء أخلاقية واجتماعية . ويعتقد « كونت » أن النصر سيتحقق آخر الأمر للتفكير الوضعى ، ولن يكون ذلك إلا إذا أمكن تطبيق المنهج العلمى على الظواهر الإنسانية . وهذا أمر لا مفر منه ؛ إذ أن هذه الظواهر الإنسانية تخضع لقانون اجتماعى لا يشك « كونت » قط فى صدقه ، وهو قانون الحالات الثلاث ، الذى يقول إنه كشف عنه بدراسته لظاهرة التفكير الإنسانى ، وهى ظاهرة اجتماعية بمعنى الكلمة[1]. وقد استخدم « كونت » هذا القانون ليفسر لنا نشأة العلوم وتدرجها . فإن هذه العلوم ظهرت تباعاً بعد تحررها من التفكيرين : اللاهوتى والميتافيزيقى . فكانت العلوم الرياضية هى أول العلوم الأساسية وأكملها وأكثرها تجريداً ، ثم جاءت علوم الفلك والفيزياء ، والكيمياء والحياة ، وظهر علم الاجتماع أخيراً على يد « كونت »

(١) انظر النص الأول .

نفسه ، كما يقول . وبهذا تتبين لنا أهمية قانون الحالات الثلاث فى نظر « كونت » . وهو فى الحق لا يتردد فى الزهو بالكشف عن هذا القانون ، عندما يقول مثلا فى المجلد الرابع من دروس الفلسفة الوضعية : « إن سبعة عشر عاماً من التأمل المستمر فى هذا الموضوع العظيم الذى نوقش من جميع وجوهه . . تتيح لى أن أؤكد سلفاً ، ودون أى تردد علمى ،أن الإنسان سيرى دائماً أدلة تؤكد صحة هذه القضية التاريخية التى يبدو لى الآن أنى برهنت عليها برهنة تامة كأية ظاهرة من الظواهر العامة التى يسلم بها الناس لأيامنا هذه فى الفروع الأخرى للفلسفة الطبيعية » .

أما فيما يتصل بفلسفة الرياضة فإن « كونت » يقول إن الرياضة قد احتلت مكانة هامة فى أعين الفلاسفة . ويرجع ذلك إلى أن العلاقات الرياضية تبدو المثل الأعلى للثبات الدائم الأبدى ؛ بل إن المثل عند أفلاطون ليست إلا صوراً من المعانى الرياضية . وإذا كانت العلوم الرياضية ظلت ، لفترة طويلة من الزمن ، العلوم الوحيدة الجديرة بهذا الإسم ، وإذا كانت هى أكثر العلوم تقدماً ، فإن ذلك يعود إلى أن موضوعاتها هى أبسط الموضوعات وأكثرها تجريداً . ويقسم « كونت » الرياضة إلى قسمين : الرياضة البحتة ، والرياضة التطبيقية. وتبحث الأولى فى العلاقات الكمية فى حد ذاتها ، وتبدأ من أبسط العمليات الحسابية حتى أكثر مسائل الجبر العالى تعقيداً . أما الثانية فتدرس الظواهر الهندسية والميكانيكية . وفى رأيه أن كلا من الهندسة والميكانيكا يجب أن تعد علماً طبيعياً يعتمد على الملاحظة كبقية العلوم التى تدرس الظواهر الطبيعية ، ومع ذلك فإنهما يستخدمان أداة للبحث فى هذه العلوم الطبيعية .

وفى الدراسة الفلسفية للرياضة البحتة ، ينتقل « كونت » من الحساب إلى الجبر ومن الجبر إلى التفاضل والتكامل . وهذا الفرع الأخير من الرياضة عنده هو « أسمى فكرة وصل إليها العقل الإنسانى فى العصر الراهن »(١) وقد أبدى « كونت » إعجابه العظيم بهذا الكشف الرياضى لأنه استلهم فكرته فى الوصول إلى ما يطلق عليه اسم « القوانين الموسوعية » التى تشبه قوانين التفاضل التى يمكن تطبيقها على جميع أنواع الظواهر فى مختلف تعرجاتها اللامتناهية .

وفيما يتصل بالهندسة عرض « كونت » لفكرة القدماء عن هذا العلم وبين الموضوعات التى درسوها ، وعنى بإظهار الأهمية الكبرى لكشف «ديكارت» عن الهندسة التحليلية ، التى حورت هذا العلم تحويراً عميقاً ، عندما أتاحت لعالم الهندسة ألا يقف عند الدراسة الفردية للأشكال الهندسية ، لكى ينتقل إلى الدراسة العامة لخواصها. ويرى « كونت » أن الثورة الكبرى التى قام بها « ديكارت » فى عالم الهندسة ربما لم تكن قد فهمت على حقيقتها حتى الآن فهماً جيداً . ومع أن الهندسة التحليلية كانت خطوة كبرى فى سبيل تقدم التفكير الرياضى البحت فإنها لم تقطع صلتها بالهندسة التقليدية التى تمتد أصولها إلى الظواهر الحسية(٢).

وأما الميكانيكا فهى مدينة فى تقدمها العجيب إلى التحليل الرياضى ، وهنا يرى « كونت » ضرورة التفرقة بين المعطيات التى قام هذا العلم على أساسها ويعنى بها الظواهر ، وبين النمو البحت الذى سار فيه علم الميكانيكا بسبب بساطة هذه الظواهر . ومع ذلك فإن التفرقة بين ما هو فيزيقى حقيقة وبين ما هو منطقى بمعنى الكلمة لم تكن يسيرة دائماً . لكن يجب التفرقة دائماً بين الظواهر التى توقفنا عليها التجارب وبين النظريات التى تهدف إلى تيسير تقرير القوانين العامة للتوازن وللحركة(٣). فالميكانيكا تدرس القصور الذاتى للأجسام ، كما تدرس الحركات فى ذاتها . وإذا كانت فكرة القصور الذاتى فكرة مجردة فهى نافعة جداً ،

---

(١) المجلد الأول . T. I. 195-7
(٢) المجلد الأول . T.I. P. 322
(٣) المجلد الأول . T.I.P. 422

هذا إلى أنها ليست معيبة من جهة التطبيق . وحقيقة لو عنيت الميكانيكا بحساب القوى الداخلية للأجسام وبتغيرات هذه القوى لأدى ذلك إلى تعذر إخضاع الظواهر للحساب ، وعندئذ تفقد الميكانيكا طابعها كعلم رياضي . ولما كانت الميكانيكا لا تدرس من جانب آخر سوى الحركات في ذاتها ، فمن العسير عليها دائماً أن تستعيض عن القوى الداخلية بقوة خارجية معادلة لها .

وقد عرض « كونت » للقوانين الميكانيكية الأساسية ،وهي قوانين كپلر ونيوتن وجاليليو ، وبين أن هذه القوانين تكشف عن الطابع الفزيائي للميكانيكا(١) . ومع ذلك ، فإن اعتمادها على هذه القوانين الثلاثة الكبرى يسمح لها بأن تتابع تقدمها بناء على مجرد العمليات المنطقية ، دون أن تكون في حاجة إلى الرجوع مرة أخرى إلى العالم الخارجي ، ودون أن تنقلب علماً منبت الصلة بالواقع .وأيا كان الأمر فإنه يرى أن الهندسة والميكانيكا لا يختلفان عن العلوم الطبيعية إلا بدقة العلاقات التي تقرراها بين الظواهر ، وإلا بالسهولة التي تعبران بها عن هذه العلاقات بطريق الحساب والتحليل .

وفي المجلد الثاني من دروس الفلسفة الوضعية عرض « كونت » أولا لعلم الفلك الذي ينحصر موضوعه في الكشف عن القوانين الهندسية والميكانيكية للأجرام السماوية ، لتمكن التنبؤ العقلي الدقيق بحالة مجموعتنا الشمسية في أي وقت . فهذا العلم ليس في الحقيقة سوى تطبيق الرياضة على الحالة السماوية . لكن الفلسفة الوضعية تنظر إلى هذا العلم من زاوية أخرى وهي وجهة نظر الإنسانية . فإن جميع الظواهر الطبيعية تخضع للقوانين الفلكية ، ومعرفة الفلك شرط في معرفة بقية المجالات الطبيعية الأخرى . هذا إلى أن علم الفلك لا يدرس سوى العلاقات الرياضية للأجرام السماوية ، بصرف النظر عن خواصها الطبيعية والكيميائية . وهذا العلم يبدو في نظر « كونت » علماً وضعياً بمعنى الكلمة ؛لأنه علم طبيعي ومجرد في آن واحد . وتلعب الملاحظة العلمية دورها في الدراسات الفلكية ، كما أن هذه الدراسات تتسع للفروض العلمية . وقد تحرر علم الفلك من الرواسب اللاهوتية والميتافيزيقية ، وأصبح يفسر الظواهر السماوية تفسيراً علمياً رياضياً ، بدلا من التفسير بالعناية أو المعجزات . ويرى « كونت » أنه ما من علم آخر يشبه علم الفلك في شدة تأثيره في التطور العقلي للإنسانية . فإن العصور الكبرى لهذا العلم تحدد مراحل التطور البشري . ولقد قاومت المسيحية عبثاً فكرة جاليليو القائلة بأن الأرض ليست مركز الكون ، لكن انتصرت هذه الفكرة وخرجت الإنسانية من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة .

ويرى « كونت » أن الميكانيكا السماوية هي أكمل فروع علم الفلك ، فقد أمكن إرجاع الظواهر إلى قانون وحيد أسمى يتيح لنا التنبؤ بدرجة كافية من الدقة. لكن « كونت » يفرق من جانب آخر بين علم الفلك الخاص بعالمنا ، وبين علم الفلك الخاص بالكون الكلي ، وهو لا يريد البحث فيما إذا كان الفضاء لانهائياً أو متناهياً ؛ بل يكفيه أن يدرس العالم السماوي المتصل بكوكبنا الأرضي . وهكذا نجده يعود إلى فكرة أرسطو عن الكون ، تلك الفكرة التي تجعل الأرض مركزاً للأجرام السماوية . ويمكن تفسير هذه النكسة عند هذا المفكر بأنه يريد إخضاع الاعتبارات العلمية لاعتبارات إنسانية.ومن العجيب أن نراه يقول في كتابه السياسة الوضعية إن أمثال « كپلر » و « نيوتن » و « جاليليو » قد أدوا خدمات كبرى للقضاء على التفكير اللاهوتي والتفكير الميتافيزيقي ،لكن الفلسفةالوضعية ،التي كانت نتيجة لتقدم العلوم الفلكية وغيرها ،لم تعد في حاجة إلى متابعة بحوث هؤلاء المكتشفين الكبار .

---

(١) المجلد الأول . T.I. 455-463

وفى هذا المجلد الثانى أيضاً تكلم « كونت » عن العلوم الخاصة بالعالم غير العضوى ، أى علم الفيزياء وعلم الكيمياء اللذين يتميزان ، من جانب ، عن علم الفلك ، وعن علم الحياة من جانب آخر . هذا إلى أن العلم الثانى منهما أكثر تعقيداً من الأول[1]. ويحرص « كونت » على التفرقة بين علم الفلك وعلم الطبيعة ، فيرى أن العلم الأول أكثر تقدماً وتجريداً ووحدة ؛ فى حين أن العلم الثانى لن يلحق بسابقه فى هذه النواحى . فإذا كان علم الفلك يبدو كوحدة متكاملة فإن علم الطبيعة يتألف من فروع تكاد تكون منفصلة بعضها عن بعض ، دون إمكان إرجاع القوانين الخاصة بكل فرع على حدة إلى قانون عام يسيطر عليها جميعها. هذا إلى أن علم الطبيعة ، وإن استخدم التحليل الرياضى فى بعض أجزائه ، فهو أكثر اعتماداً على المنهج التجريبى من علم الفلك . وتتمثل مراحل هذا المنهج التجريبى الاستقرائى بوضوح فى علم الطبيعة ، فيشمل مرحلة البحث أو الملاحظة ، ومرحلة الفرض ، ومرحلة التحقق من صدق الفروض عن طريق الملاحظات والتجارب العلمية . ويحتل المنهج الاستقرائى المكانة الأولى فى حين يأتى المنهج القياسى فى المرتبة الثانية ، حسبما يرى « كونت » . هذا ومن الضرورى أن يعنى عالم الطبيعة بالتفرقة بين الفروض الجيدة والفروض الرديئة ، وبالقدرة على التأليف بين التجربة والتحليل الرياضى[2] . وقد حارب « كونت » بعض الفروض فى علم الطبيعة . ثم أخلفت الكشوف الحديثة ظنه عندما تبين أن تلك الفروض لم تكن بعض الرواسب الميتافيزيقية كما ظن .

أما علم الكيمياء فيحتل فى نظره مكانة ثانوية ، ولا يبتكر أساليب جديدة فى منهج البحث العلمى مع أن الظواهر التى يدرسها هى أكثر الظواهر تعقيداً فى العالم غير العضوى . ولم ينصف « كونت » هذا العلم عندما قال إنه يكاد يكون غير جدير بأن يسمى علماً[1]. ويفسر لنا ذلك بأن الكيمياء وسط بين الفيزياء وعلم الحياة . ومع ذلك فإنه يرى أن البحوث الفسيولوجية لا صلة لها بالكيمياء ، وأن ما يطلق عليه اسم الكيمياء الحيوية إنما ينتمى إلى علم الحياة وحده . ومن جانب آخر يعتقد « كونت » أن شدة تعقيد الظواهر الكيميائية تحول دون استخدام التحليل الرياضى للتعبير عن العلاقات التى توجد بين هذه الظواهر . ثم يستطرد إلى أن يعيب على الكيميائيين أنهم يعنون بالتفاصيل فى بحوثهم .

ولكن « كونت » يعود بعد ذلك ، فيبين لنا الخدمات الجليلة التى قدمتها العلوم غير العضوية للفلسفة العلمية الوضعية . فإن نشأة الفيزياء وعلم الكيمياء سمحا بنشأة علوم أكثر تعقيداً ، وهى علم الحياة وعلم الاجتماع . وقد أدى تقدم هذين العلمين إلى توجيه ضربة قاضية إلى الفلسفتين اللاهوتية والميتافيزيقية ، بتدعيمهما للمنهج الاستقرائى العلمى وللفلسفة الوضعية . لكن هذه الفلسفة الأخيرة تؤثر فى هذين العلمين تأثيراً كبيراً . فهى تعالج ضروب النقص التى ترجع إلى شدة التخصص ، وتحرر علم الطبيعة من نير الجبر ، وتحمى الكيمياء من طغيان علماء الطبيعة ، كما أنها تطرد من هذين العلمين روح التفكير اللاهوتى والميتافيزيقى .

وفى المجلد الثالث يعنى « كونت » بدراسة العلوم العضوية ، بعد أن أشار إلى ظهور عنصر جديد بالانتقال من الظواهر الطبيعية والكيميائية ، وهو عنصر الحياة الذى يخلع على الظواهر الحيوية طابعاً أكثر من التعقيد نسميه « زيادة ثروة الواقع » وهو الذى يبرر وجود هوة فاصلة بين العالم العضوى وغير العضوى . وهكذا استطاع النجاة من المأزق الذى وقع فيه

(١) المجلد الثانى T.II. P. 310

(٢) المجلد الثانى ص ٣٢١ .

(١) المجلد الثالث ص ٣٤ .

« ديكارت » من قبل عندما تحدث عن علم وحيد ينمو شيئاً فشيئاً ، دون وجود فواصل بين أجزائه ، أى عندما قال بأن علم الحياة امتداد لعلم الطبيعة . فإذا كان علم الحياة يأتى مباشرة بعد علم الكيمياء، فإن ذلك لا يمنع من وجود طابع خاص لهذا العلم، بحيث لا يمكن إرجاعه إلى العلم السابق، وذلك بناء على المبدأ الذى سبق له تقريره، وهو أن العلوم فى تدرجها تقل درجة تجريدها وتزيد شدة تعقيد الظواهر التى تدرسها . وبظهور علم الحياة تظهر معانى جديدة كالتضامن والتدرج والوسط ، وشروط الوجود والصلة بين الحالة الاستاتيكية (أى الثابتة) وبين الحالة الديناميكية (أى المتطورة) وإذا كان هناك نوع من التضامن بين عناصر الظواهر الفيزيائية فإن تضامن العناصر فى الظواهر الحيوية أشد من ذلك بكثير . ويترتب على ذلك ضرورة تحوير المنهج الوضعى، حتى يكون ملائماً لدراسة الظواهر الأخيرة . فإذا كان الباحث فى العلوم الطبيعية ينتقل من البسيط إلى المركب، فإن الباحث فى علم الحياة يجب أن يسلك مسلكاً مضاداً بالانتقال من المركب إلى البسيط ؛ وذلك لأن الكائنات الحية أيسر معرفة كلما زادت فيها درجة التعقيد ، بمعنى أن فكرتنا عن الحيوان أكثر وضوحاً من فكرتنا عن النبات . ويمكن استخدام التحليل فى الظواهر البيولوجية، ولكن بشرط أن تكون فكرة التركيب الكلى هى نقطة البدء لأنها أكثر وضوحاً .

ومن الواجب أن يكون علم الحياة علماً مجرداً كبقية العلوم الأخرى ، أى يجب أن ينصب على القوانين لا على الظواهر ، وبهذا يختلف عن كل من علم الحيوان وعلم النبات؛ لأنهما علمان غير مجردين . ويمكن تعريف هذا العلم بالتقابل المستمر بين وجهة النظر العضوية ووجهة النظر التشريحية . وينحصر موضوع هذا العلم فى ربط هاتين الوجهتين من النظر ربطاً مستمراً . وقد بدا أن كلا من علم وظائف الأعضاء والتشريح قد نما مستقلا عن الاخر ، ولكنهما وصلا الآن إلى المرحلة الوضعية .

وهناك عنصر له أهمية فى علم الحياة ، وهو عنصر البيئة ، ذلك أن الحياة لا تتطلب تركيباً خاصاً للعناصر فحسب، ولكنها تتطلب فى الوقت نفسه مجموعة من الظروف الخارجية التى تبقى على هذا التركيب وتتناسب معه . وكلما صعد الكائن الحى فى مرتبة الوجود وجب أن تكون الصلة بين تركيبه العضوى وبين البيئة التى يعيش فيها أكثر قوة . وما زال مجال البحث فى الصلة بين الكائن الحى وبيئته يحتفظ لنا بعدد كبير من الكشوف العلمية[1]. وعندما عرض « كونت » لفكرة تطور الكائنات الحية وجب عليه أن يرتضى إحدى النظرتين السائدتين فى عصره ، وهما نظرية التطور عند «لامارك» ونظرية ثبات الأنواع عند « كيفييه » . وقد ارتضى هذه النظرية الأخيرة، ووجد أنها أكثر مناسبة لروح المنهج العلمى ، ولا سيما أنه لا يعترف بوجود أدلة حاسمة تدل على صدق إحدى النظريتين .

ويرى « كونت » أن علم الحياة قد قضت عليه طبيعة الظواهر التى يدرسها بأن يعجز عن استخدام جميع أساليب المنهج الاستقرائى من تجريب وفروض . لكنه وجد أن هذا العلم يستطيع سد هذا النقص المنهجى باستخدام أسلوب له قيمته، وهو أسلوب المقارنة. وحقيقة، مهما يكن من شأن الخدمات التى يمكن أن يقدمها المنهج التجريبى لعلم الحياة، فإن هذا العلم لن يتقدم إلا إذا استعان بأسلوب خاص يتناسب مع طبيعة الظواهر التى يدرسها . ذلك أننا إذا درسنا كائناً حياً على حدة، فإننا سنتطرق إلى تفاصيل متعددة لوظائفه ولأعضائه . لكن إذا قارنا بينه وبين الكائنات العضوية المجاورة له أمكننا أن نستخلص السمات العامة التى يمكن التعبير عنها بقوانين علمية . ومن الممكن تطبيق المنهج

(١) المجلد الثالث ٤٩٠ – ٥١٠ .

لمقارن تباعاً على مختلف أجزاء كل كائن عضوى، وعلى مختلف أعماره ، وعلى مختلف الكائنات الحيوانية والنباتية .

ويمتاز علم الحياة بأنه نقطة اتصال بين العلوم غير العضوية وبين علم الاجتماع . فباعتبار قاعدته (الوظائف النباتية) يتصل بالظواهر الطبيعية والكيميائية ، وباعتبار قمته (الناحية العقلية) يتصل بالعلم الأخير وهو علم الاجتماع .

وهنا يصل « كونت » إلى الهدف الأساسى من دراسته العلمية التمهيدية ، ولذلك نجده يخصص المجلدات الأخيرة من دروس الفلسفة الوضعية ، أى كلا من المجلد الرابع والخامس والسادس لعلم الطبيعة الاجتماعية .

ويقسم « كونت » هذا العلم إلى قسمين كبيرين : أحدهما خاص بالناحية التطورية ، التى نطلق عليها الآن اسم التغير الاجتماعى ، والثانى خاص بالناحية الاستقرارية أو الثابتة فى الظواهر الاجتماعية ، وهى ناحية التركيب الاجتماعى . ويرى « كونت » أن العنصر الجوهرى فى علم الاجتماع التطورى هو أن كل حالة من الحالات الاجتماعية تعد نتيجة ضرورية للحالة السابقة ومقدمة حتمية للحالة اللاحقة . وهكذا يهدف هذا القسم من علم الاجتماع إلى الكشف عن قوانين التطور ؛ فى حين أن القسم الثانى يبحث عن القوانين التشريحية للكائن الاجتماعى ، وهى التى يطلق عليها اسم قوانين الاقتران فى الوجود . ويميل « كونت » إلى تطهير الديناميكا الاجتماعية من رواسب التفكير الميتافيزيقى ، عندما يأبى أن يفسر التطور الاجتماعى بأنه اتجاه الإنسانية إلى الكمال ، وعندما يفضل استخدام كلمة يقترضها من علم الحياة ، هى كلمة النمو التى لا تتضمن أى حكم معيارى . ويعتقد « كونت » أنه لا سبيل إلى الشك فى وجود قوانين خاصة بالتطور ، ما دام يرى أنه قد برهن برهنة كافية على وجود قوانين خاصة بالاستقرار الاجتماعى . وهو يستشهد بتجاربنا الفردية فى إثبات وجود هذا التطور الاجتماعى ، تلك التجارب التى لا تتيح لأى إنسان ، يلتزم مبادئ الفلسفة الوضعية ، أن يشك فى وجود هذه القوانين . فالمجتمع يتغير ، وتغيره يخضع لقوانين مطردة تشبه القوانين التى تخضع لها الظواهر الطبيعية فى العالمين غير العضوى والعضوى . ووجود هذه القوانين لا يفسح مكاناً للتفسيرات الغائية اللاهوتية أو الميتافيزيقية . وسوف يشهد علم الاجتماع مصرع التفكيرين ، اللاهوتى والميتافيزيقى ، بعد أن تم القضاء عليه نهائياً فى مختلف فروع المعرفة الإنسانية ، وبقى أن يتم طرده ، دون رجعة ، من مجال الدراسات الاجتماعية . لكن إذا كانت هناك قوانين اجتماعية فهل معنى ذلك أنه لا يمكن التدخل فى سير الظواهر الاجتماعية بغية إصلاحها والاتجاه بها نحو حياة أفضل لبنى الإنسان ؟ وهل تقضى هذه القوانين بعقم أى مجهود للتدخل فى سير الظواهر الاجتماعية ؟ إنه يعتقد إمكان هذا التدخل ، ولكن فى حدود مرسومة ، وهى الحدود التى ترسمها القوانين الاجتماعية ، حقاً إن هـذه الظواهر أكثر الظواهر قابلية للتعديل . وسبب ذلك أنها أكثرها تعقيداً . وهذا هو السبب الذى يجعل الإصلاح المنهجى العلمى فى مجال الأمور الاجتماعية أمراً ممكناً ، والذى يدعو « كونت » إلى محاولة عرض فكرته فى الإصلاح الاجتماعى للقضاء على الفوضى العقلية التى سادت فى عصره ، والتى ترجع ، فى التحليل الأخير إلى تعارض مناهج التفكير فى المجتمع الواحد .

وفيما يلى ثلاثة نصوص تعبر عن روح الفلسفة الوضعية وأقسامها .

النص الأول :

منهج الفلسفة الوضعية وأقسامها

« أعتقد أنني أستطيع تلخيص جميع الملاحظات الخاصة بالموقف الراهن للمجتمع تلخيصاً دقيقاً بأن أقول: إن الاضطراب الحالي للعقول يرجع إلى استخدام ثلاث فلسفات متنافية تماماً ... وهي الفلسفة اللاهوتية، والفلسفة الميتافيزيقية، والفلسفة الوضعية . . إن وجود هذه الفلسفات المتضادة جنباً إلى جنب هو الذي يحول حتما دون الاتفاق على أية نقطة جوهرية . . وفي الجملة تتصارع كل من الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية . . مع أن تنظيم المجتمع يتجاوز قوى كل منهما بكثير . وما زال الصراع قائماً بينهما وحدهما في هذه الناحية . أما الفلسفة الوضعية فإنها لم تتدخل حتى الآن في هذا الخلاف إلا لكي تنقد كلتا هاتين الفلسفتين . وقد قامت بما ينبغي أن تقوم به على خير وجه ، عندما بينت عدم جدواهما . إذن فلنعطها ، في نهاية الأمر ، ما يعينها على القيام بدورها ، دون أن نشغل أنفسنا بعد الآن بتلك المناقشات التي أصبحت غير مجدية . وعلينا أن نكمل تلك العملية العقلية الكبرى التي بدأها بيكون وديكارت وجاليليو ، وأن ننشىء مباشرة مجموعة الآراء العامة التي كتب لتلك الفلسفة أن تسير بها منذ الآن إلى طريق النصر للنوع الإنساني ، وسوف تنتهي تلك الأزمة الثورية التي تعصف بالشعوب المتحضرة . وأعتقد أنني كشفت عن قانون أساسي كبير تخضع له النمو العام للذكاء الإنساني . . وينحصر هذا القانون في أن كل فكرة من أفكارنا الرئيسية وكل فرع من فروع معرفتنا تمر تباعاً بثلاث حالات مختلفة : الحالة اللاهوتية أو الخرافية ، والحالة الميتافيزيقية أو المجردة ، والحالة العلمية أو الوضعية . . وفي الحالة اللاهوتية يوجه العقل الإنساني بحوثه بصفة جوهرية نحو الطبيعة العميقة للكائنات والعلل الأولى والغائية لجميع النتائج التي تفجأ نظره . . فيتمثل الظواهر كما لو كانت نتيجة لتأثير مباشر ومستمر لعوامل خارقة للطبيعة . . أما في الحالة الميتافيزيقية . . فإن العوامل الخارقة للعادة يستعاض عنها بقوى مجردة لا تنفك عن مختلف كائنات العالم ، ويتصور المرء أنها قادرة من تلقاء نفسها على إنتاج جميع الظواهر التي تقع تحت الملاحظة . وأخيراً في الحالة الوضعية يعترف العقل الإنساني باستحالة الوصول إلى معاني مطلقة . ولذا فإنه يقلع عن البحث عن أصل الكون ومصيره ، وعن معرفة العلل العميقة للظواهر ، لكي يحصر همه فقط في الكشف عن قوانين الظواهر ، أي عن علاقات التتابع والتشابه المطردة . . ولكن هل تضم الفلسفة الوضعية . . جميع أنواع الظواهر ؟ من البديهي أن الأمر ليس كذلك . ومن ثم ما زالت هناك عملية حتمية كبرى يجب القيام بها . . . . إن الظواهر الفلكية والفيزيائية والكيميائية ، والفسيولوجية تنم عن وجود فجوة أساسية خاصة بالظواهر الاجتماعية التي تستحق ، إما بسبب أهميتها ، وإما بسبب صعوبتها ، أن تكون طائفة قائمة بذاتها :

وإذن نجد أن الفلسفة الوضعية تنقسم إلى خمسة علوم أساسية وهي الفلك ، والفيزياء، والكيمياء ، وعلم وظائف الأعضاء وأخيراً علم الطبيعة الاجتماعية . ويبقى علي الآن أن أشير إلى فجوة شاسعة وأساسية . . ففي الواقع لم نحدد في مذهبنا العلمي مكاناً للعلوم الرياضية . وسبب هذا الإهمال المقصود يرجع بالذات إلى أهمية هذا العلم الذي بلغ حداً كبيراً في اتساعه وجوهريته . . وأعتقد أنه ينبغي ألا ننظر إلى العلوم الرياضية فحسب على أنها جزء من الأجزاء الممهدة للفلسفة الطبيعية بمعنى الكلمة، بل على أنها تعد، منذ ديكارت ونيوتن ، الأساس الجوهري الحقيقي لكل هذه الفلسفة ، على الرغم من أنها جزء وقاعدة في آن واحد ، إذا نحن أردنا الدقة في التعبير[1] ».

---

(١) انظر المجلد الأول من دروس الفلسفة الوضعية .
T.I. pp. 26, 27, 28, 53, 61, 62.

النص الثانى

تطبيق المنهج الوضعى على الظواهر الاجتماعية بنوعيها

« إن الروح العامة الحقيقية لعلم الاجتماع التطورى تنحصر فى النظر إلى كل حالة من الحالات الاجتماعية المتتابعة على أنها النتيجة الضرورية للحالة السابقة ، والمحرك الحتمى للحالة اللاحقة ، وذلك وفقاً للمبدأ الألمعى لليبنتز العظيم : « إن الحاضر يحمل المستقبل بين ثناياه ». ومن ثم فإن موضوع العلم من هذه الناحية هو الكشف عن القوانين المطردة التى تهيمن على هذا الاستمرار ، والتى تحدد ، فى مجموعها ، السير الأساسى للنمو الإنسانى . وفى الجملة يدرس علم الاجتماع الديناميكى قانون التتابع ، فى حين أن علم الاجتماع الاستاتيكى (الخاص بالاستقرار) يبحث عن القوانين الخاصة بالاقتران فى الوجود ، بحيث أن التطبيق العام للفرع الأول يهدف خاصة إلى تزويد السياسة العملية بالنظرية الحقة للتقدم ؛ فى حين أن الثانى يؤدى بصفة تلقائية إلى نظرية النظام .

ويمثل هذا التعريف ، تبدو لنا الديناميكا الاجتماعية ، مباشرة ، ذات طابع علمى يتيح لنا أن نستبعد الخلاف غير المجدى الذى ما زال بعضهم يلوح به بصدد اتجاه الإنسانية إلى الكمال . ومن الواجب أن تؤدى غلبة هذا الطابع العلمى إلى إنهاء تلك المناقشة العقيمة . . ومن اليسير ، فى اعتقادى أن نعالج علم الطبيعة الاجتماعية بأسره ، دون أن نستخدم ، مرة واحدة ، كلمة الاتجاه إلى الكمال ، وذلك بالاستعاضة عنها بمصطلح علمى ، وهو « النمو » الذى يدل على ظاهرة عامة لا سبيل إلى الشك فيها ، ودون إصدار أدنى حكم معيارى ؛ بل من البديهى أن هذه الفكرة المجردة ليست ، بطبيعتها ، خاصة بعلم الاجتماع وحده ، فقد وجدت من قبل ، وبصورة مماثلة تماماً ، فى دراسة الحياة الفردية ، حيث يستخدمها علماء الحياة اليوم باستمرار استخداماً يفضى إلى التحليل المقارن لمختلف أعمار الكائن العضوى ، والكائن الحيوانى بصفة خاصة . إن هذا التشبيه العلمى يكشف عن الجرثومة الأولى فى هذه الوجهة من النظر ، وهو أشد ما يكون مطابقة للقصد النظرى البحت الذى يجب أن يسيطر دائماً على استخدام هذا المصطلح ، بحيث يستبعد تلك الخلافات العقيمة المنفرة التى تدور حول أفضلية مختلف حالات التتابع كل منها بالنسبة إلى بعض ، لكى يقتصر على دراسة قوانين تتابعها الفعلى .

ولما كنا قد برهنا من قبل على وجود القوانين الاجتماعية فى أشد الحالات عسراً ، وأقلها بداهة ، أى فيما يتصل بحالة الاستقرار ، فمما لا ريب فيه أنه ليس من الضرورى أن نلح هنا إلحاحاً صريحاً فى وجوب وجود قوانين ديناميكية بمعنى الكلمة ؛ إذ أن هذا الوجوب يبدو جديراً بأن يعترف بقيمته ، وأولى بألا يتطرق الشك إليه .

إن مجرى حياتنا الفردية ، رغم قصره الشديد ، كان كافياً فى كل زمان ومكان فى أن يتيح لنا ، ولو عن غير قصد ، ملاحظة عدد من التغيرات الهامة التى تطرأ على النواحى المختلفة للحياة الاجتماعية . . وهذا التراكم البطىء التدريجى المستمر لهذه التغيرات هو الذى يكوّن الحركة الاجتماعية شيئاً فشيئاً . . وفى العصر الذى يبدو فيه أن متوسط السرعة لهذا التقدم الأساسى قد أخذ يزداد فى نظر جميع الناس ، مهما يكن من طبيعة الفكرة الأخلاقية التى يكونها كل منهم فى هذا الشأن ، نجد أنه ما من أحد يستطيع إنكار حقيقة هذه الحركة التى يشعر بها الجميع ، حتى هؤلاء الذين يصبون لعناتهم عليها . وإذن فليس من المستطاع اليوم أن يوجد خلاف عقلى إلا بالنسبة إلى خضوع هذه الظواهر الديناميكية الكبرى لقوانين طبيعية ثابتة ، وهذا لا يستدعى ، من حيث المبدأ ، أية مناقشة لدى أى فرد يشعر شعوراً مباشراً بأنه يلتزم وجهة النظر العامة للفلسفة الوضعية ، حقاً إن هذا الشرط لم يتوفر حتى الآن إلا

نادراً ، لكنه إذا نحن أكملنا هذه الملاحظة وجدنا ، دون مشقة ، أن التغيرات المتتابعة التي تطرأ على المجتمع ، من أية زاوية ننظر إليه منها ، تخضع دائماً لنظام محدد . ومن الممكن تفسير هذا النظام تفسيراً عقلياً في عدد كبير من الحالات ، بحيث يستطيع المرء أن يأمل رؤيته ، فيما بعد ، في بقية الحالات الأخرى . هذا إلى أن ذلك النظام يبدو ثابتاً إلى درجة جديرة بالملاحظة ؛ إذ تكشف عنه، بصفة جوهرية، المقارنة الدقيقة بين ضروب النمو المتوازية التي نلاحظها لدى شعوب متميزة ومستقلة على النحو الذي يستطيع أي امرئ أن يجد له أمثلة واضحة بسهولة . . ومنذ الان لا سبيل إلى إنكار وجود الحركة الاجتماعية . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لا يتم تتابع مختلف حالات المجتمع ، في أي مظهر من مظاهره وفقاً لنظام تعسفي . ومن الواجب ضرورة أن ننظر إلى هذه الظاهرة الكبرى المستمرة على أنها خاضعة لقوانين طبيعية ، وهي قوانين وضعية تماماً كقوانين جميع الظواهر الأخرى ، وإن كانت أكثر منها تعقيداً ، اللهم إلا إذا استخدم المرء حيلة ميتافيزيقية تقول بوجود عناية مستمرة ، أو لجأ إلى ميزة غيبية للكائنات الميتافيزيقية . وفي الواقع ليس هناك احتمال آخر . ولذا يجب أن ينتهي الصراع الأساسي الذي نشب منذ ثلاثة قرون بين التفكير الوضعي والتفكير اللاهوتي الميتافيزيقي ، وأن يكون انتهاؤه في مجال الظواهر الاجتماعية وحدها ، فإن الفلسفتين اللاهوتية والميتافيزيقية قد طردتا الآن ، من حيث المبدأ فحسب ، من جميع فروع التفكير النظرى الإنساني ، وهما لا يسيطران الآن إلا في مجموعة الدراسات الاجتماعية ، وهذا هو المجال الأخير الذي يجب أن يطردا منه أيضاً ، وهذا هو ما يجب أن يترتب بصفة خاصة على الفكرة الأساسية عن الحركة الاجتماعية ، باعتبار أنها تخضع ضرورة لقوانين طبيعية ثابتة ، بدلا من أن تسيطر عليها إرادات أيا كانت » .

(من دروس الفلسفة الوضعية المجلد الرابع ص ١٩٢ — ١٩٥) :

النص الثالث

مدى إمكان التدخل السياسي في سير الظواهر الاجتماعية[1]

« يدور الأمر هنا حول مبدأ الحدود العامة لأي عمل سياسي ، ذلك المبدأ الذي يجب أن تقضي فكرتنا العقلية عنه قضاء فورياً على التفكير المثالي المطلق غير المحدود ، الذي ما زال يسيطر عادة على التفكير النظرى في الأمور الاجتماعية ، وذلك بسبب التأثير الطاغي للفلسفة الميتافيزيقية ، كما بينت ذلك في أول هذا الدرس. فليس ثمة رجل عاقل يستطيع بعد الآن أن يتجاهل أولا الوجود الضروري لمثل هذه الحدود . . اللهم إلا إذا ظل مصمماً على استخدام الفرض اللاهوتي القديم الذي يصور لنا المشرع كما لو كان مجرد أداة في يد العناية المباشرة المستمرة ، والتي لا يمكن أن يسلم المرء حقيقة بوجود أي حدود تقف عندها . إن عصرنا لم يعد يتطلب أية برهنة عقلية على فساد مثل هذه الأفكار التي أصبحت ، حقيقة، غير مفهومة لدى أشد أنصارها تحمساً لها ، على الرغم من أن العادات العقلية، التي اكتسبت ورسخت بسبب تأثير طويل ، ما زالت حتى يومنا هذا عصية على التعديل . ولما كان التأثير الإنساني محدوداً جداً بالضرورة في أي نوع من الظواهر ، رغم العون الكبير الذي توجهه أكثر الحيل مهارة ، فسيستحيل علينا بداهة أن نفهم بأي حق يمكن للظواهر الاجتماعية أن تستثني وحدها من تلك الحدود الأساسية ، وهي نتيجة حتمية لوجود القوانين الطبيعية . ومهما يكن من شأن المطامح الفاشلة للغرور الإنساني فإن من واجب رجل الدولة ، بعد ممارسته للسلطة السياسية ممارسة كافية ، أن يقتنع تماماً — بسبب تجربته الشخصية — بحقيقة هذه الحدود الضرورية التي تفرضها مجموعة المؤثرات الاجتماعية على العمل السياسي » .

(١) المجلد الرابع من دروس الفلسفة الوضعية ص ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧ .

العقد الفريد لابن عبد ربه

بقلم
الأستاذ محمد خليفة التونسي

أولا — المؤلف

فى قرطبة عاصمة الأندلس ولد مؤلفنا ابن عبدربه سنة ٢٤٦ هـ وفيها عاش طول حياته حتى مات ودفن، وتوفى — فيما قيل — سنة ٣٢٨[1] وكانت الأندلس فى أيامه إمارة مستقلة تحت حكم المروانيين الأمويين من أبناء الداخل (عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان الأموى) مؤسس إمارتهم فيها سنة ١٣٨ هـ، وقبل عهد الداخل كانت الأندلس ولاية كسائر الولايات فى الدولة الإسلامية التى تخضع مجتمعة لحكم آبائه الأمويين فى عاصمتهم دمشق بالشام، وذلك منذ أتم المسلمون فتحها لهم (٩٢ — ٩٥ هـ) فى أخريات عهد ملكهم الوليد بن عبد الملك بن مروان الأموى (٧٥ — ٩٦) وبقيت الأندلس تابعة لهم حتى أزالهم العباسيون عن الدولة كلها سنة ١٣٢هـ واضطهدوهم أحياء وأمواتاً، فاعتزلت الأندلس الصراع بين الفريقين مشغولة بفتنها الداخلية بين أبناء فاتحيها من العرب والبربر. فلما فر الداخل من موطن آبائه فى الشام هرباً من نكال العباسيين لجأ إلى أخواله البربر فى شمالى أفريقية، ومن هناك انتهز فرصته فى الأندلس التى كانت لآبائه، وهى يومئذ فى عزلتها تغلى بالخلافات بين أهلها، فاقتحمها عليهم بمكيدته وجرأته وبأسه، حتى ملكها لنفسه، سنة ١٣٨ ومن هنا نال لقبه « الداخل » لأنه لم يكن من أهلها، وقد ورث أبناؤه إمارتها حتى خلع آخرهم فيها سنة ٤٢٣.

وإذن فالأندلس فى هذه الحقبة — التى بدأت بفتحها وانتهت بخلع آخر أمير من أبناء الداخل عليها — لم تعرف ولاء لأسرة إسلامية تحكمها غير المروانيين، وكذلك كانت خلال هذه الحقبة كلها تخضع لعاصمة واحدة جامعة، ولم تكن هذه العاصمة عقب الفتح بسنوات حتى نهاية هذه الحقبة إلا قرطبة التى عاش فيها مؤلفنا طول حياته كما عاشت فيها أسرته قبله منذ جده الرابع مرتبطين جميعاً بالولاء لبيت الإمارة فيها، إذ يذكر المؤرخون فى التعريف بنسبه وحياته أنه « أبو عمر[1]

(١) وفيات الأعيان ١ — ٣٢، ومعجم الأدباء لياقوت ٤ — ٢١١، والوافى بالوفيات جـ ٢ قسم ٢ ص ٢٤٦، والمطرب لابن دحية ١٥١، وتاريخ علماء الأندلس لابن الفرضى رقم ١١٨، ويتيمة الدهر للثعالبى ١ — ٢٦٠، ٤١٢، وبغية الوعاة للسيوطى ١٦١، والبداية والنهاية ١١ — ١٩٣ والمقتبس لابن حيان رقم ٤٣، ٩٧، وبغية الملتمس للضبى رقم ١٣٧، وجذوة المقتبس للحميدى ٩٤، ومطمح الأنفس لابن خاقان رقم ٥١ ومصادر أخرى.

(١) كنيته فى « مطمح الأنفس » « أبو عمرو » وفى مقدمة ابن خلدون « أبو عبدالله ».

أحمد بن محمد بن عبد ربه بن حبيب بن حدير بن سالم القرطبي وكان جده الثالث حدير [1] مولى لأمير الأندلس هشام بن الداخل (١٧٢ — ١٨٠ ﻫ) ومنذئذ عاش آباء مؤلفنا فى قرطبة موالى لهذا الأمير وأبنائه ، وعلى هذا الولاء ولد لهم مؤلفنا ، ومع ولائهم لبيت الإمارة كانوا أسرة فقيرة خاملة فلا نعلم فيها نابغاً غير مؤلفنا وابن له كان مثله أديباً [٢] ، وابن أخ له كان شاعراً وطبيباً بل لا نعلم من أمرها غير أسماء آبائه المذكورين فى نسبه ولهذا نشأ هو فقيراً خاملا ، حتى إذا شب ونبغ مبكراً على أيدى شيوخه فى قرطبة اتصل بمواليه من أمرائها يمدحهم بشعره ، وينادم بعضهم بطرائفه ، فعاش بقية حياته ناعماً ناجاً .

وكانت ولادته فى عهد الأمير محمد بن عبدالرحمن (الثانى أو الأوسط) بن الحكم بن هشام بن عبد الرحمن الأول أو الداخل (٢٣٨ — ٢٧٣ ﻫ) وهو خامس الأمراء المروانيين — لأن كلا من هؤلاء المذكورين فى نسبه عقبَ الداخل قد ورث الإمارة عن أبيه — وقد اتصل مؤلفنا بعد نبوغه بالأمير محمد كما اتصل بابنيه اللذين حكما بعده : المنذر (٢٧٣ — ٢٧٥ ﻫ) وعبدالله (٢٧٥ — ٣٠٠) فحفيد عبدالله هذا وهو عبد الرحمن الثالث (٣٠٠ — ٣٥٠) الذى لقب منذ سنة ٣١٦ (أمير المؤمنين الخليفة الناصر) وذلك لأسباب نطويها ، وفى عهده توفى مؤلفنا إذ كانت وفاته سنة ٣٢٨ ﻫ .

وينسب مؤلفنا إلى موطنه فيقال (القرطبى) و (الأندلسى) وتكاد هذه النسبة أن تكون أقرب تعريف جامع مانع به فهى أكبر من مجرد نسبة إلى موطن ولادة أو معيشة فترة أو أصل سابق . . إذ تجمع ذلك كله وتزيد عليه ، فنحن لا نعرف من أمور مؤلفنا شيئاً يتعدى هذه الإمارة وعاصمتها ولكن ، كما ارتبط تاريخها بتاريخ مواليه من أمرائها المروانيين وبتاريخ نهضتها على أيديهم قبله وفى حياته ، فلها — ولا سيما عاصمتها — كل فضل مباشر عليه وعلى آبائه وان توزعت مصادر هذا الفضل بين المشرق والمغرب ، ولها — ولا سيما أمرائها — ولاؤه ، وان اختلفت اتجاهاته خلال هذا الولاء هنا وهناك ، ولهذا لا يحتاج مترجمه إلى أن يتعدى حدود هذه الإمارة فى عهود الأمراء المروانيين الثمانية الذين سبقوه وعاصروه ، لبيان مجمل أحوالها الاجتماعية والسياسية والدينية والفكرية يومئذ ، وأبرز آثارها فى سيرته وشخصيته وتواليفه ومنها « عقده » ، وكل ذلك لا بد من طيه لضيق المقام ، وحسبنا منه ما تقدم ثم الإشارة إلى أن « المنافسة » بين المروانيين وخصومهم العباسيين فالفاطميين معهم بعد ذلك كانت « محور السياسة المروانية » بالأندلس فى جميع مرافقها الحيوية ، وأنها كانت تصاحب فى ظهورها قوة الإمارة ، وكانت من أكبر أسباب النهضة الثقافية والحضارية فيها ، وأن المشرق كان وجهة الأندلسيين فى هذه النهضة ، وأن من ظواهر الاجتماع فى الأندلس كثرة الفتن وقوة نفوذ رجال الدين وسياسة الاستبداد ، وأن عربها ومواليهم كانوا شديدى المحافظة على تراثهم القومى فى أصوله السلفية ، شديدى التسامح مع ما طرأ عليهم فى بيئتهم الجديدة من موارد الحضارة والثقافة ، ما دام لا يخل بهذا التراث .

ورأينا أن مؤلفنا مثل قوى للنهضة القومية فى هذه الإمارة بكثير من محاسنها ومعايبها وذلك لأسباب عامة وأسباب خاصة يكفى أن نشير منها إلى أنه ابن عاصمتها العريقة التى تمثل جملة نهضتها وان لم تستوعب ما لسائر الأقاليم من خصائص محلية ، و « العاصميون » أميل إلى الأخذ بأساليب اللين والكياسة والحصافة فى المساومة ، وأشد اقبالا على النهضة وتمسكاً بأسبابها حتى الترف والنعومة فى الحضارة ، وهم أحرص على طلب الفرص

(١) ذكر ذلك الذهبى فى كتابه « سير أعلام النبلاء » فى الطبقة ١٨ ، وأما سائر المصادر فتذكر أن الجد الرابع سالماً هو مولى هشام ، وقد رجحنا الأول لقصر المدة بين مولد هشام سنة ١٤٩ (حتى ولى الحكم سنة ١٧٢) ومولد مؤلفنا سنة ٢٤٦ ، فالأنسب لذلك أن يكون مولى هشام هو حديرا .

(٢) يتيمة الدهر .

والوجاهات وفى مقدمتها الثراء والمنصب والادلاء إلى الحكام وبخاصة فى عهود الاستبداد ، وهم أقوى إحساساً ومعرفة بما يحدث فى الدولة وما وراءها ، ومؤلفنا قديم الأصول فى العاصمة العريقة ، واسع الاطلاع على تراث قومه ونهضتهم ، وثيق الصلة ببلاط الإمارة الذى يوجه سياستها ويحرك نهضتها ويمثل اتجاهاتها ويتلقى أقصى الأخبار منها ومما وراءها ، ويجرى فيه من الأسرار ما لا يعرفه إلا أهله ، وقد كان مؤلفنا فى هذا البلاط شاعراً ونديماً ومولى خاصاً بأمرائه الذين هم مصدر نعمته وجاهه ، فهو أحرى أن يتقصى نهضة بلده ويأخذ منها وسعه ، ومزاجه وأحواله تغريه بالإقبال .

ويبدو من «عقده» أنه أحسن الالمام بالثقافتين الدينية والأدبية الغالبتين فى أندلسه يومئذ ، ولم يكن على حظ واضح من الثقافة الفلسفية مع أن كتبها كانت ميسورة قبله كما ذكر مؤرخنا الذهبى فى تاريخه ولكنها كانت ناشئة . ولم يكن هو على استعداد لها بحكم مزاجه على ما سنبين . كما لم تكن من تراث قومه الذى يحرص عليه ، وقد غلبت عليه الثقافة الأدبية لحسن استعداده للأدب وميله إليه ويسر مصادره عليه ، فتضلع فى هذه الثقافة على اختلاف وسائلها ومصادرها كما ينبغى لأهلها فى عصره. ويلقبه ابن خلكان وغيره « الفقيه » ونلاحظ أولا أن هذا اللقب بين أهل الأندلس لا يدل على التضلع فى الفقه كما يدل على التكريم ، ونلاحظ ثانياً أن التأمل فى مواهب مؤلفنا وآثاره لا يدل على استعداد كبير للدراسة الدينية ولا على تضلع فيها ، أو طول اشتغال بفرع منها ، وان كان عقده لا يخلو من دلالة على المام وافر بمسائل الحلال والحرام وما إليها بجميع أصولها ، وهذا ما يتوقع منه لأن دينه من التراث القومى ، وللفقهاء فى أمته أعلى مكانة وسطوة ، ومعظم شيوخه المعروفين تغلب عليهم الثقافة الدينية ولبعضهم مشاركة فى الثقافة الأدبية ، وأشهر من تلقى عليهم ونقل عنهم فى عقده أربعة :

عثمان بن المثنى [1] (١٧٩ – ٢٧٣ هـ) وبقى بن مخلد [2] (٢٠١ – ٢٧٦ هـ) ومحمد بن عبد السلام الخشنى [3] (٢١٨ – ٢٨٦ هـ) ومحمد بن وضاح [4] (١٩٩ – ٢٨٦ هـ) ولكل منهم رحلة فى طلب العلم إلى الشرق ، وكلهم من أعلام الثقافة فى عهده .

ولم تعرف لمؤلفنا رحلة إلى المشرق ، ولكن كل من ذكرنا من شيوخه قرطبيون ، وكانت مكتبات المدن ولا سيما قرطبة عامرة بما جلب لها الأمراء قبله وفى أيامه ، وكذلك كان الشيوخ كثيراً فأغناه ذلك عن الرحلة ، وهو لم يكن مستعداً لها ، وما كانت لتجديه فى ثقافته أو رزقه كثيراً .

وكان شاعراً كاتباً ناقداً ، وقد أثنى على شعره كل مترجميه ، وقد ترك ديواناً فى نيف وعشرين جزءاً [5] وروى أندلسى لقى المتنبى فى مصر أنه أسمعه أبياتاً من شعر مؤلفنا فأثنى المتنبى عليه ورفعه بين شعراء المشرق [6] ، ويرى الأستاذ جرجى زيدان أن أرجوزته فى وقائع عبدالرحمن الناصر – وقد وردت فى عقده – إنما هى من الشعر القصصى وهو لم يظهر عند العرب [7] إلا فى العامية ، وقد ضاع ديوانه ولكن عقده ملىء بشعره حتى يكفى ما فيه لديوان صغير ، وليس فى كل شعره هذا – مع كثرته ومباهاة صاحبه به فى تحدى الشعراء – ما يدل على حظ من الشاعرية كبير أو ممتاز ، وإن كانت له مقطوعات وأبيات متفرقة جيدة ، ومعظم شعره كمعظم شعر الأندلسيين يغلب عليه التنميق والتكلف والطلاوة وبراعة العرض ،

---

(١) ترجمته فى المغرب ١ – ١١٢ ، وبغية الوعاة رقم ٣٢٤
(٢) الصلة رقم ٢١ ، وتاريخ ابن عساكر ٣ – ٢٧٧ ، ١ – ٥٨٩ ، وتذكرة الحفاظ ٢ – ١٨٢ .
(٣) ترجمته فى بغية الوعاة رقم ٦٧ ، وتذكرة الحفاظ ٢ – ٢٠٠ .
(٤) لسان الميزان ٥ – ٤١٦ ، وبغية الملتمس رقم ١٢٣ ، وجذوة المقتبس رقم ٨٧ .
(٥) الجذوة رقم ٩٥ ، وياقوت ٤ – ٢١٥ .
(٦) ياقوت ٤ – ٢٢٢ .
(٧) تاريخ آداب اللغة العربية ٢ – ١٧٣ .

مع قلة حصيلته من صدق الإحساس ونفاذ الفكر وجودة الخيال والولع بحقائق الجمال البسيط مما لا بلاغة فى شعر ولا نثر إلا به ، وثناء مترجميه على شعره ترخص يتناقله واحد عن واحد دون دراسة أصول الحكم والتحقق من الدعوة ، حتى الأبيات التى نسب إلى المتنبى[1] سماعها وثناؤه على مؤلفنا بعدها ليست كشعر المتنبى فى معدن ولا صياغة ، فإن صح ما نقل عنه فى تعظيم شعر مؤلفنا فهو تظرف بدوى مع مدنى ظريف وليس حكماً أدبياً قائماً على أصل نقدى ثابت ، مدعوماً بدليله من الذوق والفكر ، وليست أرجوزته التى أشار إليها الأستاذ جرجى زيدان إلا نظماً[2] تاريخياً كالألفيات فى النحو وغيره ، لولا ما بين الحقائق التاريخية الإنسانية والحقائق العلمية الذهنية من اختلاف فى مادتها ، والأرجوزة لهذا لا تعد من الشعر القصصى Epic كما يفهمه الشعراء والنقاد بمعناه الصحيح.

وحظ مؤلفنا من النقد كحظه من الشاعرية التى كانت عوناً له على صحة النقد، وذلك واضح فيما دافع به عن الشعراء وهاجم نقادهم ولا سيما اللغويين كسيبويه والمبرد وغيرهما ممن يتصدون لما ليسوا من أهله، وكانت ثقافته الأدبية الواسعة عوناً له على جودة النقد وبراعته فى أحكامه الأدبية بل الفقهية ، فحظ أحكامه من الصواب أكبر من حظ خصومه ، وحججه أدق وأوثق ، وأما نثره التأليفى فجيد سلم من معايب الزخرف فى شعره ، فهو فى نثره غالباً يعنى ما يقول ، ويقول ما يعنى فى بساطة ، وان لم يكن ما يعنيه فيقوله من آيات البلاغة العالية أو الممتازة[3] .

وإذا أردنا أن نوجز صورة شخصية له بكلمة فهو « النديم » وإذا شئنا توضيحاً لقدره فى المنادمة أو بين الندماء أمثاله فهو « نديم البلاط » ولا نقصد أنه اصطنع ذلك فى بعض حياته مع أمراء قرطبة ، وإلا كان الوصف تحصيلا لبعض الحاصل، أو تقريراً تاريخياً لبعض ما كان، وإنما نقصد بهذا تصوير « زيه النفسى » وأنه كان « نديماً » بأخلاقه ومزاجه وأصله وبيئته ولو لم يصطنع ذلك فى حياته ، كما نقصد بوصفه « نديم البلاط » أنه كان للأسباب السابقة وغيرها على درجة عالية فى هذه الخليقة يقل نظيرها فى تواريخ كبار الندماء قديماً وحديثاً.

لقد كان وافياً بشروط النديم كما تطلب بيئته وكما تطلب من النديم أرقى البيئات ، وكان مستعداً لهذه النزعة بكل ما فيه وفيما حوله : كان آباؤه من الموالى ، وولد هو على الولاء ونشأ عليه وعاش فى كنفه ، بل يذهب بروكلمان — دون ذكر سند — أنه كان من العتقاء ، فلا يأنف من أن يكون فى خدمة غيره ، وكان فى شبابه مولعاً بالغناء والموسيقى واللهو ، وبقى له هذا الولوع حتى الشيخوخة كما يظهر من عقده الذى ألفه بعد أن جاوز السبعين ، وكان قديم الأصل فى مدينة عريقة هى قرطبة العاصمة الجامعة ، فله أخلاق أهل العواصم كما وصفناها قبل (ص ١٥) كما كان واسع الاطلاع على تراث قومه ، جامعاً للأخبار والملح والنوادر ، وملماً بالغناء والموسيقى وكان شاعراً كاتباً ناقداً ملماً بالفقه أو القانون فحظه من ذوق النديم وثقافته على وفاء ، بل كان تكوينه من مسعداته على المنادمة فقد وصفوه بأنه كان هزأة آدر دميا قريب الخطو يباعد ما بين رجليه ، وهذا التشوه من المغريات بمنادمته لا من المزاهدات فيه إذ لا خطر منه فى البلاط ، ولا زهد فيه مع هذا الشوه المكابر الذى لا يبلغ حد العطف أو التنفير ، وفى هذا الشوه ما يغريه بالسخرية من غيره ويغرى غيره بالسخرية منه ، وكان مولعاً بالعبث والتظرف والنكتة والاستهتار بهتك الحرمات فى المنافسة ، والخفة إلى الهجو والبذاء عند الحرج ، أو حيث لاحت الفرصة للتندر والمعابثة .

وهذا كله قد مال به إلى الثقافة الأدبية أكثر من الدينية

(١) انظر النموذج السادس فى آخر هذا البحث .

(٢) انظر النموذج الرابع هنا فى آخر البحث (ص ٣٢) ولابن المعتز مثل هذا النظم التاريخى قبل مؤلفنا .

(٣) ليس لمؤلفنا غير « العقد » ، وديوان شعر طبع بعضه ، وكتاب ثالث مفقود .

فى طلب الوجاهة والثراء والنباهة والمتعة ، عن طريق الحظوة فى بلاط مواليه بالمدح والمنادمة لمنافسة النظراء .

والغالب على الندماء وسائر البلاطيين المساكين أن يكونوا صوراً باهتة أو ممسوخة لسادتهم أو أبواقاً تردد أصواتهم فلا يخالفونهم فى رأى ولا مذهب مهما تتقلب السياسة ، ولا بد من تقلبها مع الاستبداد ، ومن هنا يغلب عليهم الرياء حيث يريدون أو لا يريدون وان كانت نفوسهم تخلو من الحماسة والجد فى حلاوة الولاء ومرارة العداء ، وهذا الضعف فى مؤلفنا هو ما أوقع الاضطراب فى أحكام المؤرخين عليه : فبعضهم يتهمونه بأنه ناصبى لما ظهر لهم من تعصبه للأمويين ، ومن ذلك أنه عد معاوية بن أبى سفيان رابع الخلفاء الراشدين ، وبعضهم اتهموه بأنه شيعى واستغربوا ذلك منه لأن مواليه كانوا أمويين ، ويؤيدهم ما أورده فى عقده من ثناء على العلويين والعباسيين ، ولكن مؤلفنا برئ من النصب والتشيع معاً ، وفى أحواله وأحوال بيئته ما يفسر ذلك على ما أوضحنا وأشرنا إليه من قبل ، ويزيده تفسيراً فهم طبيعة مؤلفنا ، فليس من شأن النديم أن يكون من شهداء الحق أو ضحايا الباطل فى ولاء ولا عداء .

ومن شأن الطبائع اللينة عند أصحابها — كالندماء — أن تمضى مع الهوى فى المغالطة حيث تلزم وما أكثر ما تلزم ، فلقد قيل فى مؤلفنا أنه تاب بعد الشيخوخة وألف قصائد فى الزهد سماها « الممحصات » يتحدى بها قصائد مثلها وزناً وقافية كان قد نظمها فى اللهو والغزل أيام قوته ، وقد تصح توبة إنسان مما يراه خطأ ولا سيما عند الشيخوخة أو عند الضعف بعامة فأما التوبة عن المزاج فشىء وراء طاقة اللحم والدم ، والدليل على ذلك بقاء الغزل واللهو فى نفس مؤلفنا على ما أظهر من ذلك فى عقده الذى ألفه بعد أن أمعن فى الشيخوخة ، وقد تكون توبته من دلائل إسرافه على نفسه فى الملذات ، كما قد يكون من دلائل إسرافه — مع ضعف بنيته — أنه أصيب بالفالج قبل موته بأعوام ، وهذا رأينا فى مؤلفنا البارع وأندلسه بأوجز ما يسمح المقام .

ثانياً — الكتاب

١ — اسم الكتاب « العقد »

العنوان المشهور لهذا الكتاب هو « العقد الفريد » ، ورأينا أن مؤلفه لم يسمه إلا « العقد » وهذا ما رآه قبلنا بعض معاصرينا من المحققين ، ونرى أن صفة « الفريد » زيادة لبعض المتأخرين من النساخ أو المؤلفين ، وقد تبعه فيها سائرهم إلى يومنا ، أخذاً بالشهرة وتوكيداً لخطئها عن علم أو جهل .

نرى هذا ، دون أن نجهل ما لمؤلفنا من أثرة « النديم » ولجاجته وخفته إلى الغض من قدر كل إنسان أو عمل يخشى منافسته ، كما لا نجهل الدواعى أو الدعاوى عنده للتعالى إلى ذروة التفرد بالفضل ، بل لا نجهل أمثالها عند معظم المشتغلين بالثقافة من المشارقة والمغاربة قبيل زمنه إلى ما بعده ، وذلك خلال حقبة الجمود التعسة التى أظلم فيها تاريخنا قرابة ألف سنة حتى أضاء مع نهضتنا الحديثة ، فملنا معها إلى قصد الأمور ، وصرنا نعاف مبالغاتهم ونخجل منها ، بعد أن كان معظمهم — ولا سيما أهل الأدب ومنتحليه — يستجيبون لدواعيها وان بلغت حد السخف والإحالة .

ولسنا نجهل أيضاً أثر المبالغة فى عناوين الكتب خلال تلك الحقبة التعسة ، ومن ذلك — فى حدود دعوى التفرد — كتاب « الفريد » لابن الراوندى قبيل زمن مؤلفنا ، وكتاب « يتيمة الدهر » للثعالبى بعيد زمنه ، (٤٢٩) ثم كتاب « دمية القصر » للباخرزى (٤٦٧هـ) ، و « زينة الدهر للوراق (٥٦٨ هـ) وخريدة القصر » للأصفهانى (٥٩٧هـ) و « العقد الفريد فى تاريخ الملك السعيد » ومئات غيرها من الكتب تجرى مجراها فى المبالغة والتأنق ، وان لم توصف أو وصفت بما يدل على « التفرد » ولعل النساخ خلطوا بين الكتاب الأخير هنا فى عصر لاحق وكتاب مؤلفنا فزاد واصفه « الفريد » فى عنوانه محاكاة له أو زادها تعظيما له ، أو لعلة أخرى مقصودة أو غير مقصودة .

وننظر أولا إلى العنوان فنجد أن لفظ « الفريد » يؤدى فى بعض الأحيان معنى « العقد » ، وننظر ثانياً إلى تعليل المؤلف لتسمية كتابه فلا نجده يعرض لذلك إلا فى ختام مقدمته إذ يقول « لما فيه من مختلف جواهر الكلام ، مع دقة المسلك وحسن النظام » ثم يورد تقسيمه للكتاب وبه يختم المقدمة ، وليس فيما قال هنا إلا ما يسوغ تسميته « العقد » دون ذكر شىء يوحى بصفة « الفريد » وننظر ثالثاً فى كتب أقدم من ترجموا لمؤلفنا من علماء المشارقة والمغاربة فلا نجدهم يذكرون لكتابه اسما غير « العقد » ومن هؤلاء ابن كثير ، وابن خلكان ، وابن العماد الحنبلى ، والحميدى ، والضبى ، وابن الفرضى ، وابن خاقان ، ويلحق بهم من أشاروا إلى الكتاب أو نقلوا عنه ، ومن هؤلاء ابن خلدون والقلقشندى والسيوطى وابن منظور ، ويؤيدهم الحاج خليفة فى فهرسه « كشف الظنون » .

وأقدم من عثرنا عندهم على تسمية الكتاب (العقد الفريد) هو الأبشيهى فى كتابه « المستطرف فى كل فن مستظرف » الذى كان واسع الانتشار منذ ألف حتى أوائل عصرنا ، ولعل هذا الانتشار مما مكن — بين عوامل أخرى — أن تشيع التسمية الخاطئة وتلصق عند كل من عرفوا « العقد » ولو كانوا من المحققين وأتباعهم الذين لا يجهلون خطأ هذه التسمية ، ومن عوامل شيوعها أن ذكرتها النسخ الخطية التى نقلت عنها طبعاته ، وأن كل ناشريه أخذوا بها مع علم كثير منهم بخطئها ، ونرى الرجوع إلى اسم « العقد » مجرداً ، كما يرجح ذلك قول المؤلف ، وتؤكده أقوال أقدم مترجميه وبعض المحققين المتأخرين .

٢ — تقدير العقد

كل قضية تتيسر مادة وقائعها جميعاً ينبغى لباحثها أن يمسك عليه مادتها ليستنبط منها وحدها حكمه عليها ما دام من أهل الاجتهاد ، ولا يبالى بما وراء ذلك من شهادات الشهود أو أقضية القضاة ودواعيها وأسنادها فهذه كلها — مهما يكن من صوابها أو خطئها — لا تغنى الباحث المجتهد عن الوقائع شيئاً لا فى الاهتداء إلى الحق ولا فى الاطمئنان إلى الصواب ، وقد توقع الباحث فى الخطأ أو تسلبه الاطمئنان الكافى على حكمه . أما إذا قصد الباحث أن يقف على الشهادات والأقضية وما يتصل بها فى ذاتها فهذه قضية جديدة ينبغى له ألا يخلط بينها وبين قضيته الأولى ، ولكنه قد يخلط مضطراً إذا وجد أن مادة الوقائع فى الأولى ناقصة فيتم نقصها من الثانية . فاذا لم تدعه هذه الضرورة أو لم تكن القضية الثانية فى ذاتها من قصده فهو من أهل التقليد . والحق قائم فى صميم الوجود والموجودات ، يشرف الناس بعلمه ويضارون بجهله ، ولا يشرفه هو أن يراه إنسان ولا يضيره أن يعمى عنه غيره .

وعقولنا فينا ، والعقد بين أيدينا ، فمادة الوقائع وأسنادها قائمة ، والحكم بعد ادراكها يسير ، ولذلك نترك كل ما قيل فى العقد وصاحبه مدحاً وقدحاً وننظر فى العقد نصاً — وينبغى فى كل أثر أن تتوالى ، عليه نظرتان لا واحدة : إحداهما إليه فى علاقته بصاحبه ، وثانيتهما إليه فى ذاته ، ونترك النظرة الأولى إلى موضعها فى هذا البحث ونتجه بالثانية إلى العقد فى ذاته . وليلاحظ أن أقل قليله من إنشاء مؤلفه ، ومعظمه مختارات لأصحابها ، فلا عمل له فيها غير اختيارها وتصنيفها ، ومهما ترتبط بمؤلفه منشئاته ، أو يكن موردها منه ودلالتها عليه — فليست قيمتها كلها متوقفة على نسبتها إليه . ومختارات العقد — وهى جل محتوياته — أولى بهذه النظرة المستقلة عمن اختارها ، فهى لا تعدو معه شأن السلع مع تاجرها لا صانعها . ومهما تكن براعة التاجر فى اختيار سلعه وتأنقه فى عرضها فان قيمتها قائمة فيها مستقلة عن صانعها بل تاجرها أيا كانت خبرته .

ومحتويات العقد — ولاسيما مختاراته — ذات قيمة عالية فى ذاتها عند طالب علم الأدب بمعناه الواسع ، وهو الأدب

الوصفى أو العام Literature وقيمتها أعلى من ذلك عند طالب فن الأدب بمعناه الضيق وهو الأدب الإنشائى أو الخاص ، أو الخالص belles lettres شعره ونثره — وهى تمثل التراث العربى الإسلامى ولا سيما الأدبى ، أصيله ودخيله ، منذ نبغ فى الجاهلية إلى أيام مؤلفنا ، فلو أغنى مؤرخاً اجتماعياً أن يلم بالمادة الكافية من كتاب أدبى واحد لبيان المجتمع العربى وثقافته وحضارته نشأة وتطوراً خلال هذه الفترة التى تمتد أربعة قرون لأغناه العقد ، ولوجد فيه من المزايا فوق ذلك ما لا يجده فى غيره من المراجع الأدبية من حسن الاختيار والتنظيم، ولو غَنِيَ طالب فن الأدب عندنا بكتاب واحد يتخرج به لأغناه العقد ، وزاده على ذلك معرفة بجوانب من علم الأدب ووسائله مما يفضل به العقد سواه .

فالعقد بين الموسوعات الأدبية عندنا جدير بصفة (الفريد) التى نحلها خطأ فى عنوانه ، وليس معنى ذلك أنه جمع فضائل ليست لكل ما عداه من الموسوعات التى سبقته ولحقته ، ولا أنه خلا من كل عيوبها ، ولكنه يعد خيراً منها فى جملة ما حوى من فضائل،وتعرى من عيوب ، فما من موضوع فى تراثنا الأدبى أو فن له أو سبب إليه —خلال الفترة التى تناولها— العقد إلا وجدناه غالباً قد تمثل فيه على وفاء ، مع طائفة من أخباره وأخبار أصحابه ، فالكتاب عون لطالب التاريخ الاجتماعى والسياسى والفكرى والحربى فى تلك الفترة،وهوكذلك عون لطالب فن الأدب وعلمه ، كما أن فى العقد نصوصاً لا توجد فى غيره من الكتب التى بين أيدينا ، لضياع الأصول التى نقلت عنها هذه النصوص أو لخفائها عنا .

ولهذا كله كان العقد ولم يزل مرجعاً هاماً لمن يعنون بتاريخنا أو أدبنا فى تلك الفترة ، وآية ذلك عشرات وعشرات من الكتب التى عولت عليه ، فقد اقتبس منه كثير من كتب المختارات المشبهة له ، بل اغترفت منه أحياناً ، وتلك هى الكتب التى صنفها بعده من يتعاطون الأدب والتأليف فى موضوعاته على طريقة مؤلفنا ، إما بمثل كفايته أو دونها ، وهؤلاء كثير فى قدمائنا وقليل فى محدثينا ، كما اعتمد عليه كثير من كتب العلماء المعنيين بالدراسة الأدبية والتاريخية والعلمية بعامة ، وهؤلاء بين قدمائنا قليل،ولكنهم اليوم كثير، سواء بين علمائنا أو بين المستشرقين .

وللعقد ثلاثة مختصرات أحدها لأبى اسحاق القيسى [1] الوادى آشى (٥٧٠ هـ) وثانيها لابن منظور المصرى (٧١١ هـ) وثالثها لجماعة من المدرسين فى عصرنا سموه (مختار العقد) وكلها لا تغنى عنه ، ولكنها — مع كثرة الرجوع إليه ، وتعدد طبعاته ، وكثرة التعرض لدراسته وترجمة صاحبه — تدل على اهتمام فضلائنا به قديماً وحديثاً .

وينبغى أن نذكر فى هذا المقام أن تدبر « العقد » يدعو إلى تعظيمه جملة مهما نعرف من معايب تفصيلاته ومنهجه ومراجعه ، وأبعد من ذلك ضيراً له ما لمؤلفه من المعايب مهما يكن أثرها فى تأليفه ، فليس كل ما يزرى بالمؤلف يزرى بكتابه ، أو يشوه جملة بنيته وان مَسّ بأثره بعض بنائه أو أجزائه أو شكله .

٣ — محتويات العقد

فى صدد متابعتنا هنا للنظرة إلى « العقد » فى ذاته — ينبغى أن نفطن إلى أن محتوياته ومصادره ومنهجه شديدة الترابط فى صميم بنيته ، مندمجة بعضها فى بعض معاً ، فلو فصلنا الكلام عليها فيما بين بعضها وبعض لنقصت معرفتنا بها ، إلا أن نسد النقص بتكرار بعض الكلام ، فاجتناب النقص والتكرار معاً يَدْعُونا إلى الكلام عليها معاً ، ولكن — ما دمنا لا نجد بداً من الفصل بينها — ينبغى أن ندرسها متجاورة متلاحقة على أن نشير فى بعضها إلى بعض . ونبدأ هنا بما لا مفر من البدء به،وهو محتويات العقد التى تبلغ نحو سبعمائة ألف كلمة ، منها

(١) انظر ترجمته فى بغية الوعاة رقم ١٨٢ .

مقدمته فى نحو ألف كلمة ، وتليها أقسامه أو كتبه الخمسة والعشرون : كل منها فى موضوع خاص .

(ا) مقدمة العقد

بدأها مؤلفنا بحمد الله ووصفه بما هو أهله من قدم وبقاء وقدرة ووحدانية ولطف وحلم ، وأعقب ذلك بالصلاة على النبي ووصفه بالشافع المقرب أول المصطفين وخاتم الأنبياء . وهذه صورة فى وصف الله ونبيه غريبة على موضوع الكتاب ، منافية لذوق البلاغة الذى يرعى مقتضى المقام ، فالكتاب أدبيات ، والمقام يقتضى رعاية ذلك ، فيوصف الله مثلا بأنه وهب الإنسان اللسان وعلمه البيان ، ويوصف النبي مثلا بأنه البليغ الذى أوتى جوامع الكلم ، ولكن هذه الصورة لا تستغرب من مؤلفنا « النديم » الذى يرى فى السماء صورة الأرض ، ويتمثل آخرته على صورة دنياه ، ويتوهم غيب الوجود كله على مثال ما يحضره منه ، وإن حاضره — مع انحصاره — ليغلب رونقه على جوهره ، فهولا يرى من الصفات الإلهية على كثرتها غير الصفات السلطانية ، ولا يرى فى النبي غير زلفاه عند ربه ، وجدوى ذلك على أتباعه ، ومنهم مؤلفنا بالضرورة .

ثم اعتسف مؤلفنا طريقه دالفا إلى موضوع كتابه ، فأشار إلى أن « أهل كل طبقة ، وجهابذة كل أمة قد تكلموا فى الأدب . . وأن كل متكلم منهم قد استفرغ غايته . . فى اختصار بديع معانى المتقدمين . . وأكثروا فى ذلك حتى احتاج المختصر منها إلى اختصار ، والمتخير إلى اختيار » وأنه رأى آخر كل طبقة أعذب ألفاظاً وأوضح طريقة من الأول لأنه متعقب والأول بادئ . وهنا حدد مؤلفنا منهجه فقال : « ألفت هذا الكتاب ، وتخيرت جواهره من متخير جواهر الآداب ومَحْصُول جوامع البيان فكان جوهر الجوهر ولباب اللباب وإنما لى فيه تأليف الأخبار وفضل الاختيار وحسن الاختصار وفرش (تمهيد) فى صدر كل كتاب ، وما سواه فمأخوذ من أفواه العلماء ومأثور عن الحكماء والأدباء ، واختيار الكلام أصعب من تأليفه . وقد قالوا : وافد الرجل عقله . . فتطلبت نظائر الكلام . . ثم قرنت كل جنس منها إلى جنسه فجعلته باباً على حدته ليستدل الطالب للخبر على موضعه من الكتاب ونظيره فى كل باب » .

ثم أشار إلى أنه فى اختياره لأشرف جواهر الأدب إنما يجرى على وصـــايا القرآن وبعض العلماء باختيار أحسن من الأقوال ، وأنه مع ذلك عرضة للزلل لأن الكمال لله وحده ، ومن ألف فقد استهدف للخصومة إلا عند من يعدلون ، وقليل ما هم ، ثم قال « وحذفت الأسانيد من أكثر الأخبار طلباً للاستخفاف والإيجاز وهرباً من التثقيل والتطويل ، لأنها أخبار ممتعة وحكم ونوادر لا ينفعها الإسناد باتصاله ، ولا يضرها ما حذف منها ، وقد كان بعضهم يحذف أسانيد الأحاديث من سنة متبعة وشريعة مفروضة ، فكيف لا نحذفه من نادرة شاردة ، ومثل سائر ، وخبر مستطرف ، وحديث يذهب نوره إذا طال وكثر » وقد احتج لكل فكرة من الأفكار السابقة بما يدعمها من أقوال السابقين كعادة قومه وأمثالهم ممن يقوم اجتماعهم على أصول عريقـــة محفوظة ، وكعادة رواتهم من الأخذ بسوابق السلف وما يوصون به .

وختم بيان منهجه وحظه من كتابه فقال : « وقد نظرت فى الكتب الموضوعة فوجدتها غير متفرقة فى فنون الأخبار ، ولا جامعة لجمل الآثار ، فجعلت هذا الكتاب كافياً شافياً جامعاً لأكثر المعانى التى تجرى على أفواه العامة والخاصة وتدور على ألسنة الملوك والسوقة ، وحليت كل كتاب منها بشواهد من الشعر تجانس الأخبار فى معانيها ، وتوافقها فى مذاهبها ، وقرنت بها غرائب من شعرى ، ليعلم الناظر فى كتابنا هذا أن لمغربنا على قاصيته وبلدنا على انقطاعه حظاً من المنظوم والمنثور » ثم أشار إلى علة تسميته كتابه العقد على نحو ما قدمنا

فى اسمه ، وختم مقدمته بأنه جزأه على خمسة وعشرين كتاباً : كل كتاب جزآن ، وأنه أفرد كل كتاب باسم « جوهرة » من جواهر العقد مع بيان موضوعه الخاص فى اسمه ثم سرد أسماء كتب العقد أو جواهره على هذا النحو ، فكان سردها هو فهرسها فى نهاية المقدمة .

(ب) كتب العقد

تقتضينا الأمانة أن نورد هذا الفهرس بحروفه على ترتيب المؤلف له ، وذلك وفق ما ذكر فى مقدمته ، والتزم اتباعه فى سائر عقده ، ولكن يقتضينا التيسير على أنفسنا فى فهمه والتعقيب عليه أن نزيد على ذلك شيئين : ترقيمه ووضعه وفق « الهندسة العقدية » على ما تخيله مؤلفه ، كأنه معلق فى معرض الرؤية أو التزين لتظهر بعض خصائصه العقدية ، ولهذا نبدأ الفهرس نازلين مع « جواهره » فى الجانب الأيمن حتى نبلغ الواسطة فى منتصفه ، ثم صاعدين بعدها مع « جواهره الثانية » فى الجانب الأيسر إلى الختام ، وهذا هو النظام الذى آثرناه كما يبدو فى الشكل الآتى :

وفى هذا الوضع يظهر التناظر بين جواهر كتبه أو كتب جواهره على الجانبين وبينهما الواسطة فى « صورة العقد » مع اختلاف الموضوعين فى كل جوهرتين متناظرتين ، كما يظهر الترابط بين كل جوهرة وجارتها ، وموضوع كل كتاب وجاره ، والأخير هو ما يعنينا ، إذ لسنا — ولا أسف — من جهابذة الجوهريين فى عام الحجارة التى تدعى « كريمة » فلا علم لنا بها ولا حكم لناعليها ، ونحمد الله على حظنا من جهبذة الآداب الكريمة للعلم بها والحكم عليها ، « وكل ميسر لما خلق له » فلنتأمل الصلات المنطقية بين موضوعات الكتب لنعرف ما بينها من التفكك والترابط ، أو الخلل والانتظام ، ثم لنتأمل خلال كل كتاب لنعرف ما أوعاه

نظام العقـــد

١ — كتاب اللؤلؤة فى السلطان
٢ — كتاب الفريدة فى الحروب ومدار أمرها
٣ — كتاب الزبرجدة فى الأجواد والأصفاد
٤ — كتاب الجمانة فى الوفود
٥ — كتاب المرجانة فى مخاطبة الملوك
٦ — كتاب الياقوتة فى العلم والأدب
٧ — كتاب الجوهرة فى الأمثال
٨ — كتاب الزمردة فى المواعظ والزهد
٩ — كتاب الدرة فى التعازى والمراثى
١٠ — كتاب اليتيمة فى النسب وفضائل العرب
١١ — كتاب العسجدة فى كلام الأعراب
١٢ — كتاب المجنبة فى الأجوبة
١٣ — كتاب الواسطة فى الخطب
١٤ — كتاب المجنبة الثانية فى التوقيعات والفصول وأخبار الكتبة
١٥ — كتاب العسجدة الثانية فى الخلفاء وتواريخهم وأيامهم
١٦ — كتاب اليتيمة الثانية فى أخبار : يادوالحجاج والطالبين والبرامكة
١٧ — كتاب الدرة الثانية فى أيام العرب ووقائعهم .
١٨ — كتاب الزمردة الثانية فى فضائل الشعر ومقاطعه ومخارجه
١٩ — كتاب الجوهرة الثانية فى أعاريض الشعر وعلل القوافى
٢٠ — كتاب الياقوتة الثانية فى علم الألحان واختلاف الناس فيه .
٢١ — كتاب المرجانة الثانية فى النساء وصفاتهن .
٢٢ — كتاب الجمانة الثانية فى المتنبئين والممرورين والبخلاء والطفيليين
٢٣ — كتاب الزبرجدة الثانية فى بيان طبائع الإنسان وسائر الحيوان وتفاضل البلدان
٢٤ — كتاب الفريدة الثانية فى الطعام والشراب
٢٥ — كتاب اللؤلؤة الثانية فى النتف والهدايا والفكاهات والملح

من غوال ، فلهذا وذلك جمع مؤلفنا « الجوهرى الأديب » كل خبرته فى فن الجهبذة بكرائم الجواهر فى عالم الحجارة وعالم الآداب .

ونلاحظ فى الكتب أنها يمكن أن تقسم ست مجموعات هذا ترتيبها : الأولى خاصة بالملوك والثانية خاصة بفن الأدب الخالص وتعليمه أو « البيان والتبيين » كما يقول الجاحظ ، والثالثة خاصة بالتاريخ ، والرابعة خاصة بالشعر ويتصل به الألحان والخامسة خاصة بالطبائع أو علم النفس ، والسادسة خاصة باللطائف حسية ومعنوية .

وهذا النظر يبين لنا أن الكتاب العاشر « فى النسب » كان ينبغى نقله من وسط المجموعة الثانية (٦ — ١٤) الخاصة بالأدب لأنه ليس من موضوعها ، إلى مكانه المناسب قبل المجموعة الثالثة (١٥ — ١٧) الخاصة بالتاريخ فيكون أولها ، لأنه من موضوعها وأساس لها ، كما كان ينبغى نقل المجموعة الرابعة (١٨ — ٢٠) عقب المجموعة الثانية مستقلة عنها أو متصلة بها لأن السابقة منهما فى الأدب الخالص ، واللاحقة فى الشعر ووسائله ونقده وأخبار أهله وما يصحب التغنى به من الألحان ، ولا بأس بما وراء ذلك من ترتيب المؤلف لكتب كل مجموعة فيما بين بعضها وبعض . وينبغى التفطن إلى قلة الدراسة فى هذه الكتب ، فهى معرض مختارات من الأقوال مأخوذة من مصادرها ، وليس للمؤلف فيها غير سطور فى صدر كل كتاب هى فرش له ، ثم تعقيبات بجمل طويلة أو قصيرة على قليل جداً من المختارات فى شرح غوامض بعضها ، أو فى نقد غيره أو الدفاع عنه ، ثم شواهد من شعره فى مناسباتها ، وله فى ختام الكتاب الخامس عشر « أخبار الخلفاء وتواريخهم وأيامهم » جزء خاص بأمراء الأندلس المروانيين : يتناول تراجمهم وبعض أخبارهم ، صاغها كما صاغ قليلا مثلها بقلمه ، وأهم ما له فى هذا الجزء هو أرجوزته فى بعض وقائع لناصر : كل منها فى سنتها الهجرية ، وهى تبدأ مع إمارته سنة ٣٠٠ هـ إلى سنة ٣٢٢ ، ثم أوقفها مع أن مؤلفنا عاش بعدها إلى سنة ٣٢٨ ، وامتدت إمارة الناصر حتى سنة ٣٥٠ وهذه الأرجوزة هى خاتمة الكتاب الخامس عشر .

وأهم ما للمؤلف من دراسة غير ذلك هو الكتاب التاسع عشر « فى أعاريض الشعر وعلل القوافى » ، وفيه استقصى مسائل العروض والقوافى كما وضعها الخليل دوائر ثم بحوراً ، وما أهمل واستعمل من هذه البحور ، وما زيد عليها بعد الخليل مع أسماء مصطلحاتها جميعاً وقد أوردها نثراً ونظماً واستشهدها من شعره وشعر غيره على نحو لا نظير له فى الكتب الخاصة بهذا العلم منذ عهد الخليل عبقرينا الرياضى العظيم حتى اليوم ، فالكتاب مرجع لملم العروض والقوافى لا يستغنى عنه طلابه .

وما عدا هذا القدر اليسير ونبذ أخرى فى عقده فهو من آثار المشارقة دون الأندلسيين ، وليس للمؤلف فيه إلا اختياره وتصنيفه وفق ما اجتهد فى الاستحسان والتأنق ، وقد عول المؤلف فى مختاراته على المشارقة أكثر من مواطنيه كما سنبين فى مصادره ، وهو يورد فى كل كتاب فيضاً من المختارات المتصلة بموضوعه من أفضل آيات البلاغة العربية . ولو مضينا فى سرد الموضوعات الفرعيــة لكل كتاب وما تفرغ منهـــا لاحتاجت عنواناتها منا إلى عشرات الصفحات فنكتفى بعرض وجيز سريع لبعض الكتب ليكون رمزاً إلى مضامينها ، ومثالا لغيرها .

وأولها « كتاب اللؤلؤة فى السلطان » تدور مختاراته حول المعانى الآتية : ضرورة السلطان وحقوقه ولزوم نصحه وطاعته ، وحقوق رعيته فى العدل بينها وتفقد أحوالها واعتماد صلاحها على صلاحه ، وأعوانه من الجلساء والوزراء والولاة والقضاة ، وأخلاقه ومشورته واستبداده وحجابه ، والاذن عليه ، مع أخبار كثيرة لبعض الحكام ومن كان لهم من الأعوان ، وما كان لهؤلاء وهؤلاء من أحكام وأحوال فى الولاية والعزل .

وثانيها « كتاب الفريدة فى الحروب ومدار أمرها » تتوارد مختاراته فى صفة الحروب ووقائعها وأخلاق أهلها والاستبداد والمشورة فيها ، وأدواتها من الحيل والسلاح ، وتدريب الجيوش عليها ، وسياستهم قبلها وخلالها وبعدها ، ورسائل الولاة لقوادها ، وذكر مشهورى فرسانها وأفراسها وأدواتها فى الجاهلية والإسلام ، ثم ختم الكتاب بباب طويل عن حروب الأزارقة وتاريخهم وأبطالهم وآرائهم ، وتفرقهم ، وأقوال كل فرقة[1] ، ومن أهم ما انفرد به العقد هنا محضر جلسة ينسب إلى المهدى العباسى حين شاور أهل بيته وقواده فى حرب خراسان ، ذكر فيه كل ما دار من حوار بينهم حتى استقروا على رأى ، وهذا المحضر السياسى الحربى لا نعرف له نظيراً فى أدبنا العربى القديم وهو منتحل فيما نرجح[2] ، ولكنه نموذج للكتابة الأدبية البايغة فى موضوع مبتكر على صورة مبتكرة بغير تال ، كما أنه نموذج لهذه الكتابة الناضجة بمعزل عن الدواوين فى وقت مبكر هو العصر العباسى الأول .

وثالثها « كتاب الزبرجدة فى الأجواد والأصفاد » (العطايا) يفيض بالمختارات فى مدح الجود وذم البخل وذكر الأجواد — ولا سيما أعيانهم — فى الجاهلية والإسلام وأخبارهم وعطاياهم وأحوالهم ودواعيهم إلى الكرم وما قيل فيهم شعراً ونثراً .

ورابعها « كتاب الجمانة فى الوفود » يذكر أكثر من خمسين وفداً من الوفود العربية أفراداً وجماعات ، منها ما كان فى الجاهلية على كسرى فى فارس ، وملوك العرب فى الحيرة واليمن ، ومنها ما كان فى الإسلام إلى أمرائه من عهد النبى إلى عهد الواثق العباسى (٢٢٧ — ٢٣٢ هـ) وذلك على اختلاف أغراض الوافدين وصفاتهم رجالهم ونسائهم ، وما قيل لهم وما قالوا ، مع كتب وعهود من النبى لبعض الوافدين عليه ، ومن العجب أن يخلو هذا الكتاب من ذكر الوفود إلى أمراء الأندلس مع كثرتها ولا سيما الناصر الذى توالت على بلاطه الوفود من أنحاء الشرق وأوربا لهموم سياسية خطيرة على ما أوضحنا فى ترجمة المؤلف .

وخامسها « كتاب المرجانة فى مخاطبة الملوك » يزخر بأقوال فى توضيح معنى البيان وما قيل فى خطره وجدواه عند الملوك ، وفى تقبيل أيديهم ومن كره ذلك ، وفى مدحهم والتزلف إليهم واستعطافهم وتذكيرهم بالذمام إليهم وحسن التخلص من المآزق أمامهم ، وأخلاقهم من العفو وبعد الهمة ، والمراسلات منهم وإليهم عند العرب والعجم ولا ذكر فى هذا الكتاب أيضاً لأمراء الأندلس .

وحسبنا تحليل هذه الكتب الخمسة التى تتكون منها المجموعة الأولى فى الملوك : وأولها فى الملك وشرفه ، ثم يأتى الثانى فى أهم ما يلزم الملك وهو القوة وأسبابها ويلى ذلك كرمه لتأليف القلوب حوله ، وليس ألزم للأمير بعد الشجاعة من الكرم ولم يكن عند العرب فى مأثورهم أعلى من هاتين الفضيلتين ، ولا يدور تاريخهم ولا أدبهم أكثر مما يدور عليهما ، أو يكثر كما يكثر من المدح والتمدح بهما ، ويأتى بعد الجود موضوع متصل به وهو الوفود ، فيتناول اكرامها وقضاء حاجاتها على اختلاف مطالبها ويلى ذلك الكتاب الخامس وهو متصل بسابقه فهو يرسم للوافدين وغيرهم (آيين) البلاط أو آدابه على اختلاف الأحوال .

وأما المجموعة الثانية من الكتب وموضوعها « البيان والتبيين » فتضم ثمانية كتب (السادس حتى الرابع عشر) (مع إخراج العاشر) وهى تضم مئات المعانى ، ومئات الأقوال فى توضيحها من المختارات القيمة التى تمثل البلاغة العربية فى أزهى عصورها القديمة ، كما تمثل كل الموضوعات والمعانى والقوالب الأدبية التى عرضت خلالها هذه البلاغة شعراً ونثراً .

---

(١) انظر النموذج الأول فى آخر هذا البحث ص ٣٠ .

(٢) تاريخ المحضر سنة ١٧٠هـ ، والمهدى مات سنة ١٦٩هـ .

وبهذه المجموعة تتصل المجموعة الرابعة وتضم ثلاثة كتب (١٨ – ٢٠) الأول فى علم الشعر ونقده وأحوال أصحابه والثانى فى معيار الشعر وهو العروض والقوافى وقد بيناه ، والثالث متصل بما يصحب الشعر وهو الموسيقى أو الألحان، وفيه كثير من الأصوات وأصحابها واختلاف آراء الناس فى الاستماع لها . وأما المجموعة الثالثة فى التاريخ فتضم أربعة كتب (١٠، ١٥، ١٦، ١٧) وهى خلاصة تاريخ العرب السياسى والاجتماعى منذ الجاهلية حتى عصر المؤلف .

وأما المجموعة الخامسة فى الطبائع فتضم ثلاثة كتب (٢١–٢٣) وفيها خلاصة معارف العرب الخاصة بالطبائع أو مواد علم النفس العام والنسائى والحيوانى والمرضى الخاص بالشواذ ، وأما المجموعة السادسة والأخيرة فى اللطائف فتشمل الكتابين الأخيرين (٢٤ – ٢٥) والأول خاص باللطائف الحسية من الأطعمة والأشربة وكل معارف العرب العامة فى التغذية وطبها وآرائهم فى مباحها ومحظورها ، والثانى فى اللطائف المعنوية من النتف والفكاهات والملح وأخبار أهلها وهى تضم مئات من هذه الطرائف ، فالعقد موسوعة ضخمة قيمة لتراث العرب الأدبى بخاصة والثقافى بعامة ، ولا نظير له فى ذلك بين موسوعاتنا الأدبية .

ونشير إلى أن فى العقد نصوصاً لم تكن فى أصله حين وضعه مؤلفه ، ولا سبيل إلى تميزها من سواها بعلامة من داخلها لأن الكتاب جمع وسرد ، وإنما تميز بعلامات من خارجها كالتاريخ مثلا ، فاذا صح أن مؤلفنا توفى سنة ٣٢٨ ﻫ كان من أوضح النصوص الدخيلة ما جاء من أخبار العباسيين وكتابهم الذين حكموا بعد هذا التاريخ ، كما أن أخبار العباسيين منذ عهد المعتمد يشوبها حذف واضطراب ، وليست الزيادة بدعاً فى النظائر القديمة للعقد، إذ كان مالك النسخة إنما يقتنيها لنفسه ، ونرجح وقوعها فى نسخ مشرقية .

(ح) مصادر العقد

فى بيان محتويات العقد أشرنا إلى أن معظم مختاراته من التراث الأدبى للمشارقة ، فكيف تهيأ له ذلك ولا دليل يقطع برحلته إلى المشرق كدأب كثير من مواطنيه طوال الحكم الإسلامى بالأندلس ؟

لا شك أن تراث المشارقة على اختلاف مجالاته كان ميسوراً فى الأندلس قبل مؤلفنا وفى عهده ، نقله إليها كثير من أبنائها الذين تقاطروا فى طابه إلى المشرق ، كما نقله علماؤه المشارقة الذين رحلوا إلى الأندلس فنشروه فيها ، ولم يقتصر فضل نقله على ما وعته منه حوافظ الفريقين وكتبهما فحسب ، بل انتقل إليها أيضاً مع نقل كتبه الأصيلة كما دونها أكبر علمائه وأدبائه المشارقة وكل ذلك كما أشرنا قد جد فى طلبه أمراء الأندلس الذين سبقوا مؤلفنا وعاصروه ، وقد نجحوا هم ورعاياهم فى تحقيقه بوسائل مختلفة ، فكان أدب المشارقة وسائر تراثهم معروفاً فى الأندلس قريباً مما عرف فى المشرق، وان لم ينبغ أهلها فى إنشاء هذا التراث نبوغ أهل المشرق ، فالعلم بهذا التراث – ومنه الأدب – قريب هنا فى طبقته ونشاطه من نظيره هناك ، ولكن فنه أو ابتكاره فى الأندلس دون نظيره هناك طبقة ونشاطاً .

ولقد عول مؤلفنا فى الاختيار لعقده على كثير من كتب المشارقة ذاتها أكثر من اعتماده على نقول الأندلسيين منها ، وأهم مصادره « عيون الأخبار » لابن قتيبة فقد اعتمد عليه فى مختاراته ، وأهم جوانب منهجه[1] بل عنوان كتابه ، وتكفى موازنة عاجلة بين الكتابين لمعرفة الصلة الأساسية القوية بين الكتابين محتوى ومنهجاً وعنواناً ، وان كان هذا لا ينقص من قدر العقد شيئاً ، بل يبقى العقد بعد كل تجريح أفضل

---

(١) قسم ابن قتيبة كتابه عشرة كتب فى السلطان ، والحرب ، والسؤدد ، والطبائع والأخلاق ، والعلم ، والزهد ، والإخوان ، والحوائج ، والطعام ، والنساء .

من «عيون الأخبار» وأمثاله وليس يخفى على الفقيه بلغتنا كيف تصير « العيون » مع ترف مؤلفنا وتأنقه «جواهر» كي ينتظم له منها عقده ، والنسب بين الكتابين في المحتوى أوضح ، وهو بين المنهجين أشد وضوحاً ، وإذا عرفنا أن ابن قتيبة وطبقته من المشارقة أقرب زمناً من مؤلفنا ، وأن ابن قتيبة كانت له بين الأندلسيين منزلة الإمامة في شباب مؤلفنا حتى كان يزرى بالمثقف عندهم أن تخلو مكتبته من آثاره[1] ـ لم ننتظر من مؤلفنا إلا الاعتماد في المشرقيات على ابن قتيبة وطبقته أو من سبقوه بقليل أكثر من اعتماده على الأبعدين منه .

ومؤلفنا لا يشير في مقدمة عقده إلى مصدر واحد وان كان قد ذكر أن جواهره « من أفواه العلماء ومأثور الحكماء والأدباء » وندر أن يشير خلال العقد إلى مرجع ، وأكثر ما يندر بذلك عندما ينقل قولا كي « ينقضه » أو «يبوخه» كدأب الندماء ، ويزيد الأمر عسراً في تتبعه ـ حذفه للأسانيد على غير عادة العلماء يومئذ ، وتوزيعه المختارات في أماكن متفرقة ، وتصرفه في متونها أحياناً ، ولذلك جاءت على صور مختلفة ، ولا تتعرض لأسباب ذلك وان ضيع علينا بعض معالم الطريق إلى مصادره .

وأهم المراجع التى نتبينها في العقد بعد « عيون الأخبار » هو « كتاب الأشربة » و « فضل العرب على العجم » و « الشعر والشعراء » لابن قتيبة أيضاً و « المحاسن والأضداد » و « البيان والتبيين » و «البخلاء » و « الحيوان » و «فضل قحطان على عدنان » للجاحظ ، و « الكامل » و « الروضة » للمبرد و « النقائض » و « أيام العرب » لأبي عبيدة و « تاريخ الأمم والملوك » للطبرى و « العروض » للخليل ، و « كتاب المنثور والمنظوم » لأحمد بن طيفور ، و«كتاب الأمثال» و « طبقات فحول الشعراء » لابن سلام الجمحى ، و « الكتاب » لسيبويه ، ومسند ابن أبي شيبة وكتب ابن المقفع ، ولاريب أنه اعتمد على كتب أخرى للمشارقة إما في أصلها وإما فيما نقله عنها مواطنوه أوغيرهم في تواليفهم : سواء كان النقل مباشراً أو غير مباشر . ومن مصادره دواوين الشعراء ومجموعات الأشعار الخاصة والعامة في المشرق ومن ذلك ما لأبي تمام وكان قد لقيه في المشرق عثمان بن المثنى الشاعر القرطبي فقرأ عليه ديوانه ونقله معه إلى الأندلس[1] وكان عثمان هذا من شيوخ مؤلفنا أشار إليه ونقل عنه في عقده ، ومن مصادر مؤلفنا أيضاً شيوخه ومنهم عثمان هذا وغيره ممن أشرنا إليهم في ترجمته ، وكل واحد من هؤلاء قرطبي رحل إلى المشرق في طلب العلم ، وكان من أعلامه في عصره .

ومؤلفنا ينقل عن كتب الروم والعجم في الموضوعات التاريخية والأدبية والسياسية وغيرها ، كما ينقل عن بعض الكتب المقدسة ونحوها من الكتب الدخيلة ، ونرى أن مآخذه عنها غير مباشرة ، وأنه نقل عن المصادر العربية التى نقلت قبله عن هذه الكتب المترجمة : من ذلك مثلا «عيون الأخبار » الذى نجد فيه نقولا مترجمة أخذها عنه العقد[2] ، ومثله في ذلك «البيان والتبيين» للجاحظ ، وهذان وغيرهما يأخذون معارفهم الأجنبية عن كتبها التى ترجمت إلى العربية في أوائل العصر العباسى منذ عهد المنصور حتى عهد المأمون ومن بعده ، وهذه المترجمات تشتمل على معارف هندية وفارسية ويونانية وسريانية ، وعلى معارف دينية بين يهودية ومسيحية وصابئية ومجوسية وبوذية ، بل إن بعض هذه المعارف كان شائعاً بين العرب في الجاهلية حتى دخل في مأثورهم الأصيل كأنه منه ، والمأثور العربى من أقدر المأثورات على تمثل ما يدخل عليه من المأثورات القومية الأخرى ،

---

(١) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص ١٣٣ .

(١) بغية الوعاة رقم ٣٢٤ ، والمغرب ١ – ١١٢ .
(٢) ترجم كثير من هذه المصادر ولا سيما الدينية يومئذ ، كما يصرح ابن قتيبة بذلك ، وقد اطلع عليها ، وفى نقله عنها يقول « قرأت » (انظر كتابه « مشكل القرآن ») .

فما أسرع ما يدخل فى بنيته حتى يتعرب، وتزول معالم غرابته، إلا أن يقرن بما يدل على أصله الغريب، وهكذا التعريب واضح فى الحكم والنوادر والوصايا وأمثالها من المأثورات حتى الألفاظ الغريبة لا تدخل لغتنا حتى تتعرب فتدخل فى مادة ووزن عربيين، وتجد لها من سعة مادة اللغة العربية ومعانيها وتعليلات اللغويين وعصبيتهم وتعالمهم وجهلهم باللغات الأجنبية ما يساعد على ضياع أصلها الغريب أو إخفائه، فلا يعثر عليه إلا بعد جهد جهيد.

(د) منهج العقد

خلال كلامنا على اسم العقد ومحتوياته ومصادره وترجمتنا لمؤلفه أشرنا إلى بعض سمات منهجه بعامة، وما ذكره منها المؤلف فى مقدمته بخاصة، وهنا نلم بجملة هذه السمات، ونعقب عليها بأوجز ما يسمح المقام:

١ - اختار المؤلف (لعقده) من «جواهر» الأدب المنثور أو «عيونه» أشرفها عنده وهذه المختارات متنوعة: فأخبار وخطب وحكم ورسائل ونوادر وأمثال ونحوها من أنواع النثر البليغ، وقد ألحق بها مختارات من أشعار غيره تناسبها شرفاً ومعنى، وقرنها بمثلها من «غرائب شعره» لتمثل فى معرض عقده حظه وحظ وطنه الأندلس من الأدب، وبين فى مقدمته أنه اتبع فى الاختيار وصية قرآنية ووصايا لبعض العلماء ذكرها، وهى داعية كلها إلى تتبع آيات البيان والأخذ بأحسنها، والمؤلف بهذا يرضى فى نفسه ذوق النديم وذوق الأديب وذوق المتدين وذوق النجيب المعرق الذى يسير على هدى مأثوراته وموروثاته عن كرام أسلافه.

٢ - «صنف» المؤلف هذه المختارات المنثورة أى قسمها وفق «صنوفها» فى المعنى، ثم وضع كل مختار منها مع صنفه أو نظيره أو شكله فى معناه وموضوعه، ثم أضاف إليها مختاراته الشعرية وفق هذا التصنيف، فوضع كل مختار فى العقد هو موضوعه، وذلك - كقول المؤلف - «ليستدل الطالب للخبر على موضعه من الكتاب ونظيره فى كل باب» وبهذا يرضى مؤلفنا فى نفسه تلك الأذواق المختلفة التى أشرنا إليها.

٣ - حذف المؤلف الأسانيد من المختارات إلا نادراً، والغالب عليه - إذا ذكر سنداً - أن يكتفى ببعضه ولا يستوعبه كما كان يستوعب أهل عصره، وغرضه من ذلك وما سبقه هو التخفيف مع الحرص على الفائدة، فان حذف الأسانيد لا يضير المختارات، وذكر الأسانيد لا ينفعها كما صرح المؤلف فى مقدمته، وأهم ما يتوخى النـديم والأديب من النصوص هو عناصرها وفحواها وموقعها من نفسه وهذه قائمة فى داخل بنيتها لا خارجها، وحذف الأسانيد أو خطؤها لا يغير شيئاً من الغرض الترفيهى أو الأدبى أو التربوى للنصوص.

٤ - حاول المؤلف أن يفى فى كتابه بكل المعانى أو الموضوعات الأدبية، حتى يكون كتابه بهذه الفضيلة وغيرها أتم من نظائره السابقة فى الأدب وأبعد عن نقائصها، وقد نجح فى ذلك، وكان باعثه عليه طلب الكمال لا ادعاء القدرة عليه فقد «انفرد الله بالكمال ولم يبرأ أحد من النقصان» كما ذكر فى مقدمته نقلا عن «بعض الكتب» وقد حصر الموضوعات الكلية للأدب فوجدها خمسة وعشرين، وهكذا قسم مختاراته أو صنفها بين هذه الموضوعات فجاءت أصنافها بهذا العدد، وسمى كل صنف كتاباً، وأضافه إلى إحدى الجواهر مع بيان موضوعه فى العنوان، ورتب أسماء كتب جواهره وفق «الهندسة العقدية» ليصح له اسم العقد وجواهره على نحو ما أشرنا عند الكلام على اسم العقد ومحتوياته.

٥ - ثم إن المؤلف يشير فى مقدمته إلى أنه جزأ كل كتاب جزئين وأن عقده لذلك خمسون جزءاً، والكتب واضحة الحدود بعناوينها وموضوعاتها المختلفة، ولكن الجزئين فى كل كتاب غير واضحين بعنوان أو موضوع

ولا واضحين بغير ذلك إلا نادراً ، ومن النوع الأخير سادس الكتب وهو « كتاب الياقوتة فى العلم والأدب » والتاسع عشر وهو كتاب « الجوهرة الثانية فى أعاريض الشعر وعلل القوافى » .

٦ ـ ولا يشير المؤلف فى مقدمته إلى المنهج الذى توخاه . فى داخل كل كتاب إلا أنه جزأة جزأين ، وقد أوضحنا رأينا فى ذلك ، ولكننا نجده يقسم كل كتاب أبواباً وفصولا فى موضوعات فرعية ويضع لأكثرها عنوانات مستقلة ، وهذه الفرعيات وما تتفرع إليه من أقوال لا تتبع منهجاً معيناً فى داخل كتابها المستقل غير محض السرد كما يتفق الموقع ، فلو قدم أو أخر شىء من الفرعيات أو ما يتفرع منها عن نظيره ـ داخل اطارهما الجامع لها ـ لما تغير الأمر ، ولو سقط شىء لما أوجبت العلاقة المنطقية بينه وبين غيره الإحساس بنقصه ، والأمر يختلف فى المختارات ذات الصلة التاريخية كالوفود والأنساب والخطب ونحوها فانها تتوارد على المنهج التاريخى فالأقدم هو الأسبق ، وكذلك المعلومات التى يقوم بعضها على بعض كمسائل علم العروض والقوافى فان الأسس تأتى أولا ويليها ما يقوم عليها .

٧ ـ وعلى وفق « الهندسة العقدية » تتناسب جواهر كل عقد لوناً وحجماً مما لا نخوض فيه جهلا به واستغناء عنه ، ولأن قوام الشبه بين العقدين غير حقيقى ولا عقلى ولا خيالى بل هو وهمى شخصى محض لم يلفقه غير وهم صاحبه ، ولكننا نشير إلى أن المؤلف لاحظ مثل هذا التناسب بين كتب العقد فى انتظامها الحقيقى وفق معانيها العقلية والأدبية ، مع بعض الخلل فى هذا النظام على النحو الذى بيناه عند الكلام على « محتويات العقد » ونلاحظ أن كتب العقد لا تتناسب حجماً وهذا لا يضير المنهج شيئاً .

٨ ـ وفى صدر كل كتاب فرشٌ (أى تمهيد) له من إنشاء المؤلف ، ولا يعدو أن يكون كل فرش سطوراً قليلة تخلو من الدراسة التى تلم بمعانى الكتاب الذى يفرش له أو تلم بوجهته أو تنير شيئاً فيه ، بل الفرش حيناً إشارة مبتسرة إلى جملة الموضوع أو الحاجة إليه ، وحيناً إشارة إلى موضوع الكتاب الذى انطوى ثم موضوع الكتاب الذى يفرش ، وحيناً يكون الفرش مجرد فاصلة مع العنوان تدل على انتهاء كتاب وابتداء غيره .

٩ ـ يعتمد العقد على النقل أو الرواية كنظائره من كتب الأدب ، ويميزه منها حظه القليل من آثار المؤلف ، ومن ذلك فرشه لكل كتاب ، وتعليقه على بعض المختارات بشرحه أو نقده أو الدفاع عنه أو التصرف فى متنه ، أو الموازنة بينه وبين غيره ، وقد يلحقه ـ إذا كان شاهداً من شعر غيره ـ بشاهد أو شواهد من شعره هو تتميما له أو تحدياً ، وقد يسوى بينهما أو يفضل شعره على شعر غيره عدلا أو ظلماً ، إلا الكتاب التاسع عشر فهو بقلمه ، ومهما يكن من شأن العقد فان النقل فيه غلب على الإنشاء ، وبحظه القليل من إنشاء صاحبه يفضل على ماعداه من التواليف إذ كان «التأليف» يومذاك على ما يدل معناه اللغوى القديم ، وهو مطلق الجمع ، وكذلك كان معنى « الكتاب » و « الكتابة » بل معنى « التدوين » مع أن « الديوان » فارسية ، وإذا نوهنا بما لمؤلف العقد من منشئاته فيه فجدير بنا أن نذكر من وراء ذلك أثَرَتَهُ التى دعته إلى ألا يختار فى معرض عقده نصوصاً لغيره من أدباء وطنه ليمثل بأدبهم ـ مع أدبه ـ حظ هذا الوطن من المنظوم والمنثور ، وهو الغرض الذى توخاه أو ادعى أنه يتوخاه فى عرض أدبه ، وقد أهمل ما عده كأن الله لم ينعم على الأندلس قبله أو فى عصره بأديب سواه يستحق أن يقدم شىء من أدبه مع أدب مؤلفنا فى العقد ، وقد أرضى مؤلفنا أثرته غاية رضاها ، ولا يغير من ذلك شيئاً أنه أورد بضعة نصوص مبتسرة لبضعة أدباء أندلسيين .

١٠ ـ والغالب على العقد أن يورد المؤلف مختاراته كما هى : إن نثراً فنثر ، وإن شعراً فشعر ، ولكنه ـ حين يتصرف فى الأخبار فيوردها بقلمه ـ يغلب أن يوردها

نثراً ، وقلما يوردها نظماً ، أو ينثرها ثم ينظمها ، أو ينظمها ثم ينثرها . ومثال الأول معظم الأبواب الإخبارية ، ومثال المنظوم ابتداء بعض أرجوزته فى وقائع الناصر ، ومثال المنظور بعد المنثور بقية هذه الأرجوزة ، فى ختام الكتاب الخامس عشر وهو « كتاب العسجدة الثانية فى الخلفاء وتواريخهم » ومثال المنثور بعد المنظوم ما أورده من مسائل علم العروض والقوافى فى الكتاب التاسع عشر وهو « كتاب الجوهرة الثانية فى أعاريض الشعر وعلل القوافى » .

ويطول بنا القول إذا أشرنا ولو إجمالا إلى تقدير هذا المنهج وما للمؤلف فيه أو فى غيره من فضل ، وما عليه فى ذلك من فضل غيره ، ووجوه الشبه والاختلاف بينه وبين غيره من المناهج التى سبقته وعاصرته ، ودواعيها فى نفس مؤلفه ونفوس مؤلفيها ، ودواعيها من عصره وعصورهم ، وارتباط ذلك كله بتاريخ التدوين عند العرب بعد الاعتماد قروناً على النقل أو الرواية الشفوية ، وأثر المشافهة والتقاليد العربية الأولى فيه .

ونكتفى من كل ذلك بالإشارة إلى أن منهجه فى جملته هو أفضل منهج فى التواليف الأدبية حتى عصره ، وأن أهم خطواته فيه هى الاختيار فالتصنيف فجمع كل صنف على حدة ، لا التنويع بين الأصناف ، وأن ابن قتيبة فى « عيون الأخبار » سبق مؤلفنا فى عقده بهذه الخطوات الثلاث فكان إمامه فيها ، وأن مؤلفنا لم يعول فى الاختيار على ذوقه وجهده فحسب بل عول أكثر وأشد على الثقات المشهود لهم بالتقدم فى علم الأدب وخبرته ، ولا سيما جهابذة العلماء كابن قتيبة والجاحظ وتلميذه ابن طيفور ، بل عول أيضاً على ما يستحسنه جمهور الرأى العام فى الأدب ، فاختار ما تدور عليه ألسنة الخاصة والعامة ، ولهذا لم يتقدم على ابن قتيبة فى غايته وان توسع أكثر منه فى تطوير منهجه بتعديل حدوده الجانبية ، مما جعل عقده أوفى وأفضل فى جملته من « عيون الأخبار » وغيره من كتب السابقين ، وإن فاتته بعض فضائلها ، وباء بعيوب برئت تلك الكتب منها ، وهذه غاية وسعه فى التجديد بالتقليد المستقل أو الاستقلال المقلد .

وإذا عرفنا طبيعة « النديم » فى مؤلفنا لم نتوقع منه أبعد من هذه الغاية فى شوط الاختيار والتصنيف الموحد ، إذ ليس من شأن النديم أن يستقل بنفسه فى أمر خطير ولو كان ممهوداً ، فضلا عن أن يفتح ميداناً جديداً مهما يكن مقتدراً عليه بعلمه وخبرته واستعداده للنجاح فيه ، فان قدرته مشلولة بتقاليده ، وليس فى طبيعته عنصر الشجاعة أو المغامرة الذى لا بد منه فى الاستقلال الكبير بالأمور الخطيرة ولو كانت ممهودة ، وهذا العنصر ألزم فى فتح ميادين جديدة لاقتحامها اعتسافاً كيفما تكن الغاية أو العاقبة ، والغالب على أمثال مؤلفنا من الندماء وسائر البلاطيين هو الكياسة فى التقليد والأناقة فى العرض ، وهذه مزية مؤلفنا فى عقده ، وهمهم هو الفرجة والتفريج ، لأنهم هم أنفسهم فرجة للتفرج والتفريج ، وهذه غاية وسعهم فى ذوق المعانى الصحيحة كالخير والجمال والحق ، وغاية وسعهم فى إحساسها والولوع بها والحرص عليها .

أما علل ذلك فكثيرة وأهمها بايجاز أنهم « اجتماعيون » أو « مَعِيشُون » أو « إمعيون » غارقون فى « الاجتماعية » أكثر مما ينبغى لفرد فى مجتمع أو جماعة ، ولذلك نجدهم كما يقول الفرنسيون « ملكيين أكثر من الملك نفسه » .

وهذه نظرتنا إلى العقد فى ذاته ، ورأينا — الذى هدتنا إليه التجربة الطويلة للآثار — هو أنه لا بد لفهم أثر وتقديره بالحق من نظرتين اثنتين : نظرة إلى الأثر فى ذاته ونظرة إليه فى علاقته بمؤلفه ، وقد نظرنا إلى العقد النظرة الأولى ولم ننظر إليه النظرة الثانية إلا لمحاً حيث وجب الجمع بين النظرتين اضطراراً ، والمقام ضيق يعجلنا عن إطالة النظرة الثانية ، وان كانت هينة على القارئ الذى

يستأنس بترجمتنا لمؤلف العقد ، وطبيعة النديم كما أجملنا معالمها فى سيرته وشخصيته .

(ﻫ) نماذج العقد

لو أردنا استقصاء أنماط الموضوعات فى العقد حتى نأتى لكل منها بنموذج واحد يمثله لاحتجنا إلى عشرات الصفحات ، ولذلك نكتفى بهذا القدر القليل للدلالة على بعض معالم العقد من حيث محتوياته ومصادره ومنهجه .

١ — تفرق الخوارج

تحت عنوان « باب من أخبار الأزارقة » أورد مؤلفنا بدء ظهور الخوارج فى عهد الإمام على وحربهم معه ثم حروبهم مع أوائل الأمراء الأمويين ، وأبطالهم وأخبارهم حتى هزمهم المهلب بن أبى صفرة ، وكان اختلافهم من أسباب هزيمتهم ، وختم الباب — وهو آخر « كتاب الفريدة فى الحروب » — بذكر تفرقهم على النحو التالى ، فقال :

« وتفرقت مقالة الخوارج على أربعة أحزاب . فقال نافع بن الأزرق باستعراض الناس ، والبراءة من عثمان وعلى وطلحة والزبير ، واستحلال الأمانة ، وقتل الأطفال . وقال أبو بيهس هيصم بن جابر الضبعى : ان أعداءنا كأعداء الرسول (صلى الله عليه وسلم) يحل لنا المقام فيهم كما أقام رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأقام المسلمون بين المشركين ، وأقول : إن مناكحتهم ومواريثهم تجوز ، لأنهم منافقون يظهرون الإسلام ، وأن حكمهم عند الله حكم المشركين . وقال عبد الله بن إباض : لانقول فيمن خالفنا ، إنه مشرك لأن معهم التوحيد والاقرار بالكتاب والرسول ، إنما هم كفار للنعم ، ومواريثهم ومناكيحهم والاقامة معهم حل ، ودعوة الإسلام تجمعهم .

وقالت الصفرية بقول عبد الله بن إباض ، ورأت القعود ، حتى صارت عامتهم قعداً وإنما سموا صفرية لاصفرار وجوههم ، وقيل : لأنهم أصحاب ابن الصفار . »

٢ — بين الفرزدق وشاعر خارجى

وهذا خبر مختار مع شواهد شعرية تناسبه وتعليق عليها .

(... وكان عاصم بن أبى الحدثان عالماً ذكياً ، وكان رأس الخوارج بالبصرة ، وربما جاءه الرسول منهم من أهل الجزيرة يسأله عن الأمر يختصمون فيه ، فر به الفرزدق ، فقال لابنه : أنشد أبا فراس ، فأنشد :

وهم — إذا كسروا الجفون — أكارم
صبر ، وحين تحلل الأزرار
يغشون حومات المنون وإنما
فى الله عند نفوسهم لصغار
يمشون بالخطى لا يثنيهم
والقوم إذ ركبوا الرماح تجار

فقال له الفرزدق : ويحك ، اكتم هذا لا يسمعه النساجون فيخرجوا علينا بخفوفهم .

فقال أبوه : يافرزدق ، هو شاعر المؤمنين ، وأنت شاعر الكافرين .

ونظير هذا مما يشجع الجبان قول عنترة الفوارس :

بكرت تخوفنى الحنوف كأننى
أصبحت عن غرض الحتوف بمعزل
فأجبتها : إن المنيــــة منهل
لا بد أن أسقى بكأس المنهــل
فاقنى حياءك — لا أبالك — واعلمى
أنى امرؤ سأموت إن لم أقتــل

ومن أحسن ما قالوه فى الصبر قول نهشل بن حرى ابن ضمرة النهشلى :

ويوم كأن المصطلين بحــره —
وإن لم تكن نار — وقوف على جمر
صبرنا له حتى يبوخَ ، وإنما
تُفَرَّجُ أيام الكريهة بالصبر

وأحسن من هذا عندى قول حبيب :

فأثبت فى مستنقع الموت رجله
وقال لها : من تحت أخمصك الحشر

تردى ثياب الموت حُمْرا ، فما أتى
لها الليل إلا وهى من سندس خضر

وأحسن من هذا قوله :

يستعذبون مناياهم كأنهم
لا يخرجون من الدنيا إذا قتلوا)

٣ ـ ترجمة هشام بن عبدالرحمن الداخل

(ثم ولى هشام بن عبد الرحمن لسبع خلون من جمادى الآخرة سنة اثنتين وسبعين ومائة ، ومات فى صفر سنة ثمانين ومائة ، وكانت ولايته سبع سنين وعشرة أشهر ، ومات وهو ابن إحدى وثلاثين سنة ، وهو أحسن الناس وجهاً وأشرفهم نفساً ، الكامل المروءة ، الحاكم بالكتاب والسنة ، الذى أخذ الزكاة على حلها ، ووضعها فى حقها ، لم يعرف منه هفوة فى حداثته ، ولا زلة فى أيام صباه ، ورآه يوماً أبوه وهو مقبل ممتلىء شباباً فأعجبه . فقال : يا ليت نساء بنى هاشم أبصرته حتى يعدن فوارك[1] . وكان هشام يصر الصرر بالأموال فى ليالى المطر والظلمة ويبعث بها إلى المساجد فيعطى من وجد فيها ، يريد بذلك عمارة المساجد ، وأوصى رجل فى زمن هشام بمال فى فك سبية من أرض العدو فطلبت فلم توجد احتراساً منه للثغر واستنفاذاً لأهل السبى) .

٤ ـ غزوة سنة عشر وثلثمائة

هذا النموذج من أرجوزته فى وقائع الناصر ، ويعدها العلامة جورجى زيدان من الشعر القصصى وليست به .

(وبعدها غزاة عشر غزوه
بها افتتاح منة وعنوه

غز الإمام فى ذوى السلطان
يؤم أهل النكث والطغيان

فاحتل حصن شروريه قاطعا
أسبابَ من أصْبح فيها خالعا

سار إليـه وبنى عليه
حتى أتاه ملقياً يديه

ثم انثنى عنه إلى شدونه
فعاضها سهلا من الحزونه

وساقها بالأهل والولدان
إلى لزوم قبة الإيمان

ولم يدع صعباً ولا منيعاً
إلا وقد أذلهم جميعا

ثم أنثنى بأطيب القفول
كما مضى بأحسن الفصول)

٥ ـ خطبة للحجاج عند موت عبد الملك بن مروان وتولية ابنه الوليد

(قام خطيباً فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : « أيها الناس ، إن الله ـ تبارك وتعالى ـ نعى نبيكم صلى الله عليه وسلم إلى نفسه فقال : إنك ميت وإنهم ميتون ، وقال : وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرّسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ؟ فمات رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومات الخلفاء الراشدون المهتدون المهديون : منهم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان الشهيد المظلوم ، ثم تبعهم معاوية ، ثم وليكم البازل الذكر الذى جربته الأمور وأحكمته التجارب ، مع الفقه وقراءة القرآن ، والمروءة الظاهرة واللين لأهل الحق ، والوطء لأهل الزيغ ، فكان رابعاً من الولاة المهديين الراشدين ، فاختار الله له مما عنده ، وألحقه بهم ، وعهد إلى شبهه

(١) انظر فى هذا مبلغ «المنافسة» التى أشرنا إليها هنا ص ١٥ ، وانظر فى تاريخ العداوة بين الهاشميين والأمويين كتاب « النزاع والتخاصم بين أمية وهاشم » للمقريزى .

فى العقل والمروءة والحزم والقيام بأمر الله وخلافته فاسمعوا وأطيعوا .

أيها الناس ، إياكم والزيغ ، فإن الزيغ لايحيق إلا بأهله ، وقد رأيتم سيرتى فيكم ، وعرفت خلافكم وطيبكم علىَّ ، معرفتى بكم ،ولو علمت أن أحداً أقوى عليكم منى وأعرف بكم ما وليتكم ، فإياى وإياكم ، من تكلم قتلناه ، ومن سكت مات بدائه غماً » ثم نزل) .

٦ — نموذج من شعره ومباهاته به

(ومن قولنا فى رقة التشبيب وحسن التشبيه .

كم سوسن لطف الحياء بلونه
فأصاره وردا على وجناته

ومثله :

يالؤلؤا يسبى العقول أنيقا
ورشا بتقطيع القلوب رقيقا
ما إن رأيت ولا سمعت بمثله
دُرّاً يعود من الحياء عقيقا (١)

ونظير هذا من قولنا فى رقة التشبيب وحسن التشبيه والبديع الذى لا نظير له والغريب الذى لم يسبق اليه

حوراء راعتّها النوى فى حور
حكمت لواحظها على المقدور

(١) هذان البيتان والبيتان اللذين سنذكرهما هنا — هى الأبيات التى قيل إن المتنبى أثنى عليها حين سمعها من أندلسى :

وإذا نظرت إلى محاسن وجهه   أبصرت وجهك فى سناه غريقاً
يا من تقطع خصره من ردفــه   ما بال قلبك لا يكون رقيقاً ؟

وانظر ما قلناه فى ذلك (ص ١٧) من هذا البحث .

نظرت الى بمقلة أدمـــانة
وتلفتت بســوالف اليعفــور
فكأنما غلط الأسى بجفونها
حتى أتاك بلؤلؤ منثــور

ونظير هذا من قولنا ... ومثله ....) .

٧ - شروط الأديب

تحت عنوان«باب من مقاطع الشعر ومخارجه » أورد مؤلفنا أمثلة من أخطاء الشعراء فى الأساليب ، ثم أورد توجيهات سديدة فى النقد والأدب ، ومنها فى شروط الأديب قوله :

واعلم أنه لا يصلح لك شىء من المنثور والمنظوم إلا أن يجرى منه على عرف ، وان يتمسك منه بسبب ، فأمّا إن كان غير مناسب لطبيعتك وغير ملائم لقريحتك فلا تُنْض مطيتك فى الناس ، ولا تتعب نفسك الى انبعاثه باستعارتك ألفاظ الناس وكلامهم ، فإن ذلك غير مثمر لك ، ولا مجد عليك ، ما لم تكن الصناعة ممازجة لذهنك وملتحمة بطبعك ، واعلم أن من كان مرجعه اغتصاب نظم من تقدمه ، واستضاءته بكوكب من سبقه ، وسحب ذيل حلة غيره ، ولم تكن معه أداة تولد من بنات ذهنه ونتائج فكرة الكلام الحزم والمعنى الجزل — لم يكن من الصناعة فى عير ولا نفير ، ولا ورد ولا صدر ، على أن كلام الفصحاء المطبوعين ودرس وسائل الشعر من المتقدمين هو—على كل حال — مما يفتق اللسان ويقوى البيان ويحد الذهن ، ويستحد الطبع ، ان كان فيه بقية ، وهناك خبية) .

الليـــالى لألفـــريد دى موســيه

بقـــلم
الدكتور على درويش
مدرس الأدب الفرنسى بجامعة عين شمس

(١)

من السهل أن تُملأَ كتبٌ كاملة بترجمات لحياة الفريد دى موسيه ، دون أن يضطر فيها السارد إلى الحديث عن إنتاجه ؛ فما أكثر الجوانب الطريفة فى حياة دى موسيه « الرجل » ، وما أكثر الأحكام المتناقضة التى أصـــدرها معاصروه عن شخصيته ، والتى تحوى جميعاً قدراً ما من الحقيقة ! بل ومن السهل أن يتناول هذا الكتاب أو ذاك مظهراً واحداً من تلك المظاهر البارزة التى زخرت بها حياة موسيه ، فينصب مثلاً على علاقاته النسائية ، أو على سلوكه العابث فى المقاهى والحانات ، أو على إفراطه فى التأنق dandysme وهو البـــدعة التى انتشرت فى انجلترا فى بداية القرن التاسع عشر ، ووصلت عدواها إلى فرنسا ، والتى لم تقتصر على مظهرِ مَنْ بهرتهم من الشبـــان ، وإنما تغلغل تأثيرها فى خلقهم وسلوكهم .... ولكن ليس من السهل أن يُكتب بحث عن إنتاج دى موسيه دون أن يعتمد على أبسط التفاصيل فى حياته ، ذلك لأن هذه الحياة هى التى تعكس ذلك الإنتاج بشطريه الشعرى والمسرحى ... لقد فطن القارئ الآن من غير شك إلى أننـــا لن نخصص فى هذا البحث جزءاً لترجمة خالصة لحياة ألفريد دى موسيه ، وإنما سنمزج تحليل حياته بتحليل إنتاجه ... لأن بحثنا لن يكون عن « موسيه الرجل » وإنما عن « موسيه الشاعر » ، شاعر الحب ، وشاعر الألم ، الذى أقبل على فرنسا كالربيع ، « كربيع من الشعر » على حد قول سانت بيف (Sainte-Beuve) .

ولد ألفريد دى موسيه فى ١١ ديسمبر سنة ١٨١٠ فى أسرة أولعت بالأدب .. ولم يكد يبلغ السابعة من عمره حتى وقع بصره على ترجمة فرنسية لكتاب « ألف ليلة وليلة » ، فانكب على قراءته . لقد طبع هذا الكتاب خياله بطابع لم يمح مدى حياته .... وعنى والده بتعليمه ، ولكنه لم يكد يتم تعليمـــه الثانوى حتى بدأ يسبب لأهله متاعب كثيرة : كان — فى رأى بعض النقاد — كسولا ومتردداً لا يعرف أى شعبة من شعب الدراسة يختار ليُعد نفسه للمستقبل . أراد أهله إدخاله مدرسة الهندسة فرفض ، مفضلا دراسة الحقوق ، هل درس الحقوق إذن دراسة جدية ؟ لا ، فقد كان يؤثر عليها التجوال فى حدائق التويلرى Tuileries وفى الطرقات العامة ! وقبل إتمامها عدل عنها والتحق بمدرسة الطب ؛ إلا أنه

شعر فى أول جلسة من جلسات التشريح بتقزز وهلع ، فلاذ بالفرار ، وزهد يومها فى الطعام ، ورأى فى المنام جثثاً أثارت فى نفسه ما أثارته جلسة التشريح... فهجر مدرسة الطب . وفكر فى الموسيقى ، وبدأ يتوفر على دراستها ، ولكنه وجد بعد حين أن مجالها مجدب ، فحاد عنها هى الأخرى ... ماذا يفعل إذن ؟.. إنه يتذوق الرسم ، لا بأس إذن فى أن يكرس جهوده لصقل موهبته : لقد أخذ يقلد كبار الفنانين تقليداً فيه ما يشبه الابداع ؛ وبالرغم من أن لوحاته أثارت انتباه ديلاكروا Delacroix وإعجابه ، فقد كان أبعد من أن يكون راضياً عن اتجاهه الجديد ... قال لأهله إنه لن يوافق أبداً على أن يصبح « رجلا من طراز خاص » ! ... لقد ولد شاعراً ، ومال منذ البداية إلى الحياة الصاخبة ، حياة المسارح والمقاهى والأندية .

وفى عام ١٨٢٨ (كان عمره ثمانية عشر عاماً) قدمه زميل قديم له فى المدرسة (بول فوشيه P. Foucher) إلى ڤيكتور هوجو Victor Hugo (زوج شقيقة فوشيه) الذى كان يتزعم الحركة الرومانسية ، وينسق جهود المؤيدين لها من أجل معركة النصر (١٨٣٠) فى « صالونه الأدبى » الذى أطلق عليه Le Cénacle . هنا أتيح لموسيه أن يلتقى بصفوة الكتاب من الشبان : سانت بيف (Sainte-Beuve) وميريميه (Mérimée) والأخين ديشان (Deschamps) كما عرف ڤينى (Vigny) ونوديه (Charles Nodier). ولم ينقض وقت طويل حتى رُحب به كذلك فى السهرات الأدبية التى كان نوديه ينظمها أيام الأحد فى مسكنه الذى اتخذ طابع « صالون أدبى » أطلق عليه L'Arsenal ، وكان يضم أعرق من ينتمون إلى صفوة الكتاب والمفكرين .. وهكذا يمكن القول إن بول فوشيه أتاح لموسيه الفرصة لإنارة طريق مستقبله : سوف نرى إلى أى حد سيتأثر بالرومانسيين وسينضوى تحت لوائهم ! .. الأمر الذى ينبغى أن يُلاحظ فى هذا الطور من أطوار حياته ، هو أنه كان يظهر بين أنداده فى « صالون » هوجو خجولاً ، صامتاً ، تعلو وجهه سمة من البرود ؛ ولقد سجل لامرتين عليه هذا « الصمت المتواضع المتصل وسط الصخب الغامض الذى تتميز به هذه الجماعة من النساء الثرثارات والشعراء » .

وينبغى أن يُلاحظ كذلك انه لم يكن يتعاطف وجدانياً مع ڤيكتور هوجو : صحيح أنه كان معجباً بنبوغه الذى لامثيل له ، وأنه كان ينهج نهجه فى اختيار القوافى والأوزان ... إلا أنه كان يأبى — فى أعماقه — أن يضع نفسه فى مرتبة أدنى من مرتبة أستاذه ؛ من هنا كان يمقت تسلط هوجو العقيدى على من حوله من الكتاب الناشئين... ومن هنا حرص التلميذ على أن يثبت جدارته ، ولم يلبث أن أظهر (فى مجال الشعر) مهارة شبيهة بمهارة مقنن المدرسة الرومانسية .

ويبدو أن رواد الـ Cénacle خُدعوا فى زميلهم الجديد : لم يكن فى الواقع أصدقاؤه الحقيقيون من الكُتاب والفنانين الذين كان يقابلهم عند « نوديه » أو « هوجو » ، وإنما من الشبان العابثين الذين تلهيهم الملذات أكثر من مشاكل الفن ، وتشغلهم مظاهر الأناقة أكثر من الكتب ، ويستأثر ارتياد المقاهى بأوقاتهم أكثر من استئثار «غروب الشمس » أو أبراج « كنيسة نوتردام » بنفوسهم !... ثم أن موسيه كان موزعا بين تأثير غرائزه وتأثير بيئته العقلية ؛ وبيئتُه العقلية — التى وجهته فيها أسرته — كانت القرنين السابع عشر والثامن عشر.. سوف نلحظ حبه لموليير (Molière) ولافونتين (La Fontaine) .. وسوف ندرك إعجابه البليغ بڤولتير ، ذلك الإعجاب الذى أخطأ رفاقه الرومانسيون إذ لم يأخذوه مأخذ الجد ... أخطأوا حين اعتبروا موسيه رومانسيا مثلهم ؛ يقول فى رسالة كتبها إلى عمه :

« ... انى أبعد من أن تكون لى طريقة محددة ، ومن المحتمل أن أغير اتجاهى عدة مرات ... لقد أزجى إلىّ أصدقائى (يقصد الرومانسيين) مديحا وضعتُه فى جيبى الخلفى » .

كان موسيه ابيقوريا بأوسع معانى الكلمة .... حياته مكرسة للنساء والمجون بشتى أنواعه ... الحديث عن مزايا أنواع جيدة من النبيذ أو عن وجوه فتيات جميلات أجدى بالنسبة إليه من الخوض فى مشاكل الفن ! إنه ينشد السعادة : « السعادة ! السعادة ! والموت بعدها ، والموت معها ! » . ولكن هل حقق فعلا هذه السعادة؟ لا ، ولحسن حظ الأدب ! لقد كان فريسة لصراع عنيف بين ابيقورتيه ونوع من المثالية . كان نشاطه العابث يلهيه إلى حين ، ثم يثير فى نفسه التقزز وخيبة الأمل ... سوف نرى أن أهم مصدرٍ لإلهامه سيجىء من تأرجحه بين المثاليه والابيقوريه ، وان الشعر بالنسبة إليه انعكاسٌ دائم للانفعالات العميقة التى يشعر بها الإنسان الحساس حين لا يحرم نفسه من متع الحياة .

كان موسيه حساساً إلى حد المرض : سريع التأثر سريع الغضب ، سريع التقلب ... وأحيانا كان يغرق فى موجة من الهواجس ... وأحياناً أخرى كان يصاب بأزمات عصبية عنيفة ... ومنذ صباه ... روى عنه أخوه « بول » أنه لم يكد ذات مرة يعود مع أسرته من رحلة طويلة فى القرية ، حتى ثارت أعصابه فجأة دون مبرر ، وإذا به يصوب بليةً من العاج إلى مرآة « بالصالون » فيهشمها ، ويمسك بمقص يمعن به فى تمزيق بعض الستائر الجديدة ، وينبرى لخريطة أوروبا المعلقة على الحائط فيلطخ بحرها الأبيض المتوسط بشمع أحمر مصهور ... ويُروى كذلك أنه — وكان فى الثالثة عشرة من عمره — كاد يصيب بجراحٍ خطيرة أخاه الذى خرج معه للصيد ... لقد كانَ فريسةً لإحدى تلك الأزمات العصبية الحادة ... على أنه كان مايكاد يحس بهدوء الأزمة التى انتابته حتى يشعر بوازع نفسى ، حتى يتألم عقليا بعد أن تألم عصبيا : انه يصبح دمثا ، رقيقا ، وينفجر أحياناً بالبكاء كالأطفال لعمق إحساسه بإساءته إلى الآخرين أو بما سببه لهم من ألم ... لقد كان هذا الرجل تعسا ؛ لم يهادنه الألم فى حياته بصورة أو بأخرى ، إلى حد أن الأمر انتهى به إلى أن يحب هذا الألم ، ويعترف بفضله عليه كما سنرى بعد حين .

الشىء الجدير هنا بالذكر هو أن موسيه عاش بكل إحساسه كرجل ، ولم ينعزل بحساسيته لحظة واحدة عن عالم الشعراء والمفكرين المثالى . انه لم يُعِر نفسه للحياة ، وإنما منحها إياها منحا ، ولم يكن يرىْ فنه إلاّ من خلالها . وكيفما كانت أنواع النقد التى توجه اليه ، فسيظل دائماً بجانبه كلُّ هؤلاء الذين يهزهم هزا ماترك من صفحاتٍ تنبض بالحساسية الصادقة .. وهنا قد نتساءل عن مبلغ هذا الصدق . . ان تين (Taine) يجيبنا فى دقة ووضوح : يقول : « ... انه — على الأقل — لم يكذب علينا ؛ لم يقل إلا ما كان يشعر به ، وقد قاله كما كان يشعر به . لقد فكر بصوت عال .. لم يعجّب به الناس ، وإنما أحبوه ... كان أكثر من شاعر ... كان رجلا » .

يقول برونتيير Brunetière إن هذه الكلمة تصلح لأن تكون شعاراً لإنتاج موسيه : « إننى كنت لا أشعر بالحب ، وإنما كنت أريد أن أحب ، وكنت أبحث عمن سأحب » ! والحق أن موسيه كان يفتش جاهداً عن هذا الحب بلذته وآلامه ، وكان منذ صباه يغبط معاصريه الذين عرفت حياتُهم حبا نادراً أثار فضول الناس .. بعث — وهو فى التاسعة عشرة من عمره — بقصيدة إلى جوتنجير (Ulric Guttinguer) يقول فى ختامها :

* دعنى على الأقل أنظر إلى نفسك
* كطفل خائف ينحنى نحو الماء

• أنت لاينقصك شئ ، جبينك شاحب من قبلات امرأة
• وانني فى حداثة سنى لأغبطك على جراحك وآلامك .

وكان ينشد الحب الجارف الذى يسيطر على النفس ويصبح المبررَ الوحيد للحياة ، والذى يعجز أمامه كل شئ : العقل ، اللذة ، الانهماك فى العمل ، حطة المحبوب ! .. ثم عرف الحب فى أشكال متباينـــة ، فتعلق به ، ورفعه فى نفسه إلى مرتبة الدين . كان « إيمانه » لا يتزعزع : ان كفر فبمن يحب لا بالحب ذاته ... يقول :

• لتدع الشك يساورك – ان أردت – فيمن تحب ،
• فى امرأة ، فى كلب ، ولكن لا فى الحب نفسه .

انه لم يكن يستطيع أن يفصل الحب عن جميع مظاهر حياته ، ولا عن تصوراته ، الجسدية ... كان نهباً لنزعتين ، هما نتيجتان حتميتان لتأثيرين متناقضين : تأثير الثقافة الشاكه التى تلقاها عن القرن الثامن عشر ، فضلا عن ابيقوريته من ناحية ، وتأثـــير المدرسة الرومانسية التى كانت ترفع العواطف إلى درجة القداسة من ناحية أخرى . نزعة – اذن – تمسك به فى الأرض ، وأخرى تشده نحو السماء ! انسياق مستمر نحو علاقات نسائية عابرة تنتهى دائماً بخيبة الأمل ، وشوق جارف إلى مثل أعلى ... من هنا الصراع الدائم فى نفسه ، والعذاب ؛ ومن هنا انطلاق شاعريته وخصوبتها . سيتغنى بالحب – أكثر ما يتغنى – فى « الليالى » ، وسيدرسه فى المسرحيات . ولن يكون هذا الحب تراجيديا كما هو الحال فى مسرحيات راسين (Racine) ، ولا حذلقةً كما يظهر فى مسرحيات ماريڤو (Marivaux) ، ولكنه سيكون طاهراً تارة ، وآثماً تارة أخرى ، وجاداً فى نتائجه على كل حال .

وفى عام ١٨٣٨ ، حين يكون موسيه قد شُفىَ من مأساته مع صاند ، وحين تكون التجارب الأخرى التى تلتها قد أدت إلى نوع من التوازن بين نزعتيه المتناقضتين فى « الحب » ، سيعدل عن المثل الأعلى الذى كان قد حسب أن بلوغه فى مقدوره ... وهنا سيطغى جانب النثر – فى إنتاجه – على جانب الشعر . الطابع المبتكر فى تعاسة موسيه هو إنها لن تزعزع ثقته فى الحب مهما كانت العواقب التى يجر إليها ، أليس هو القائل فى إحدى مسرحياته ، « كثيراً ما يخدع الحب الإنسان ، كثيراً ما يجرحه ، كثيراً ما يصيبه بالتعاسة ... ومع ذلك فالإنسان يحب ، وحينما يصبح على حافة القبر يدير وجهه إلى الوراء لينظر فيقول فى نفسه : لقد قاسيت كثيراً ، لقد خُدعت أحياناً ، ولكننى أحببت ... » .

ولقد كان موسيه ذلك الإنسان الذى أحب ، فخُدع أحياناً ، وقاسى كثيراً ! كان يعيش فى حلقة مفرغة ، يفرط فى مجونه من خمر ونساء بدافع من تعاسته فى الحب ، ثم يجد فى آلامه ما يطهر « حبه المقدس» من الدنس الذى لحق به من جراء هذا المجون ! . والناس من حوله لا يرثون لحاله لأنهم لا يحسون بمثل ما يحس به من عذاب ؛ « إن الآلام التى تثير شفقتهم هى تلك التى تُفضى إلى الموت » . ويبعث إلى والدته الروحية التى تدعوه إلى الاعتدال ، بقصيدة يقول فيها :

• آه ! لا ترىْ فى علىّ رذيلة من الرذائل ؛
• ففى هذه الكأس التى أحاول بها التخلص من عذابى
• ازرفى – على العكس – بعض العبرات اشفاقاً علىّ

وعَمَّقَ جرح موسيه إثر القطيعة بينه وبين صاند Sand ، فأذعن لآلامه التى لا تهدأ قليلا إلا لتعود أحدَّ وأعنف ، بل وجد فيها ينبوعاً للتجارب فى الحياة :

• الإنسان صبىّ ، والألم معلمه

وكلما زادت وطأة الألم كلما زاد سمو الإنسان :

• لا شيء أكثر من ألم كبير يجعلنا أعظم .

ذلك لأن الألم الشديد يصقل الذكاء والإرادة ، وهو بالتالى يَعْدِل التجربة من حيث النتائج ... والإنسان السعيد حقاً ، العظيم حقاً ، هو الذى مر بمحن ضخمة ، ووفق فى الصمود لها والانتصار عليها .

وفى كآبة موسيه التى لازمته طوال حياته، ووسط آلامه المبرحة ، كان كثيراً ما يبكى : أما عبراته التى كانت تسيل على خديه فقلما شاهدها إنسان ، وأما تلك التى سالت من قلمه فتُعَد أصدق صيحات عرفها الأدب : وهو يعتز بها ويجد فيها سلوى وعوضاً عما فقده فى حياته : حدث ذات يوم (١٨٤٠) أن وقع بصر صديقه الحميم « تاتيه » P. Tattet على قصاصة من الورق موضوعة على منضدة الشاعر فى القرية ، فأرسلها إلى « سانت بيف » ليطلع على ما كان مدوناً عليها بالقلم الرصاص .. إنه الأبيات التالية :

* لقد فقدت قوتى وحياتى ،
* وأصدقائى ومرحى ،
* فقدت حتى اعتزازى ،
* الذى كان يهيء للناس أنى عبقرى .

*

* حين عرفت الحقيقة ،
* حسبت أنها صديقه ،
* وحين فهمتها وشعرت بها ،
* أُصبت بالتقزز منها .

*

* ومع ذلك فهى خالدة
* والذين استغنوا عنها فى هذه الدنيا
* جهلوا كل شىء

*

* الله يتكلم فينبغى أن نرد عليه ؛
* ان الخير الوحيد الذى يتبقى لى فى هذا العالم
* هو أنى بكيت أحياناً

قلت إن هذه الأبيات كتبت فى عام ١٨٤٠ : فى العام السابق كاد موسيه أن يضع بنفسه حداً لحياته ... وهو الآن يحس بفقر قريحته المتزايد ، وبأن معينها يكادُ أن ينضب . والسر فى هذا ليس خفياً عليه : إنه يحطم بشتى أنواع الإفراط ذكاءه ، يوماً بعد يوم ، بل ساعة بعد ساعة ... إنه يصنع كارثته الوشيكة بنفسه ولكن بغير إرادة ... الأسى يحز فى قلبه ، ولكنه عاجز عن أن يحمى نفسه من نفسه !

ثم أخذ الموت يدنو وشيكاً منه ؛ كل شىء فى موسيه كان يفسح له المجال رحيباً ، علله الجسمانية والنفسية على السواء ! كان قد أصيب وهو فى الثالثة والثلاثين من عمره بالتهاب رئوى كاد يعصف به ، وظل يعيش فى هدوء يائس لا يلمح فيه سوى معالم الهزيمة والإخفاق فى الحياة ، بالرغم من أن هذه الحياة كانت تدلله بين الحين والحين بما تتيح له من انتصارات أدبية هزيلة لا سمو فيها ... إنه الآن فى السابعة والأربعين : صحته متدهورة ، ومرض القلب يواصل تحطيمه ، وثوراته العصبية يصعب اخمادها ، والقلق يضنيه ، والأرق الدائم يعقد هذه الأمور جميعاً ... إن أيامه الأخيرة أليمة تدعو إلى الرثاء ، وهو يصف ما يعانيه خلالها فى آخر أشعار عُرفت له :

* منذ ستة عشر شهراً وساعة الموت
* تدق فى أذنى من كل جانب
* منذ ستة عشر شهراً مليئة بالضجر والسهر
* أحس به فى كل مكان ، وأراه فى كل مكان
* وكلما ازداد تخبطى فى البؤس
* كلما تيقظت فى نفسى غريزة التعاسة
* وما أكاد أهم بالتقدم على الأرض خطوة واحدة ،
* حتى أشعر بأن قلبى يتوقف فجأة ؛
* إن قوتى فى الصراع تتضاءل ، وتُبذَل بسخاء .
* إننى سأظل فى معركة دائمة حتى الراحة الأخيرة
* مثلى كمثل جواد أضناه التعب
* شجاعتى التى انطفأت جذوتها ترنح وتتخاذل .

وأقبل الموت فى أول مايو سنة ١٨٥٧ ، فى الساعة الواحدة صباحاً . . . وكان مصمماً هذه المرة ! وقبل أن يلفظ موسيه نفسه الأخير ، نطق بكلماته الأخيرة ! « النوم ... وأخيراً سأنام » ؛ وأغمض عينيه إلى الأبد ، فكان الخلاص !

(٢)

ليس مهماً أن نذكر هنا أسماء ما أنتجه موسيه من شعر ونثر ، فهى مذكورة فى جميع كتب تاريخ الأدب الفرنسى . إنما الذى يعنينا حقاً هو ما يمكن أن نستخلصه ـ من مجموعة هذا الإنتاج ـ من آراء موسيه ونظرياته وفنه . لا بأس مع ذلك فى أن نمر سريعاً على أنواع هذا الإنتاج :

١ ـ فى ميدان الشعر : أهم مانشره موسيه « حكايات من أسبانيا وإيطاليا » Contes d'Espagne et d'Italie و « أشعار جديدة » Nouvelles Poésies ، و« الليالى » وهى قطعاً أروع ما كتب، وسوف نتناولها بالتحليل .

٢ ـ فى الميدان المسرحى : أهم ما كتبه موسيه للمسرح : « لا يُمزَح مع الحب » (On ne badine pas avec l'amour) ، « لا يجب أن يُقسَم بشىء » (Il ne faut jurer de rien)

٣ ـ فى ميدان النقد : « رسائل ديبوى وكوتونيه » (Lettres de Dupuis et de Cotonet) ، التى يسخر فيها من اتجاهات الرومانسيين .

٤ ـ فى ميدان القصة : أهم ما كتبه فى هذا المجال « اعتراف فتى العصر » (Confession d'un enfant du siècle) وهذه القصة (١٨٣٦) جديرة بأن يُفرَد لها بحثٌ فى « سلسلة تراث الإنسانية » لأنها بمثابة وثيقة تصف ما كان عليه جيل موسيه من حالة عقلية وحالة نفسية ، فتسجل انفعالاته من خيبة أمل ، وتثبط عزيمة ، وقلق ممض ، ونزوع إلى العزلة ، واستعذاب للكآبة ... الخ ، كما تحاول أن تهتدى إلى علل كل هذا . وهى تلخص الآراء والإتجاهات والمواقف المعنوية والانفعالات التى تكوِّن شخصية موسيه . إنها مركز إنتاجه كله ، وفيها يمكن العثور على منابع كل ما جادت به قريحة موسيه بعدها من إنتاج ... وهى الصدى « العام » لمغامرة البندقية (مأساته مع جورج صاند George Sand) :

ولقد كتبها موسيه ليدافع فيها عن عشيقته السابقة ضد الشائعات التى كانت قد تواترت حولها إثر تلك المغامرة . وأراد أن يمجد فيها قصة حبه ، بحيث تصبح أسطورة يسجلها تاريخ الأدب كأروع قصص الحب :

ان موسيه أصغر وأجرأ جميع الشعراء الذين ينتمون إلى الحركة الأدبية التى بدأت فى فرنسا فى سنة ١٨٢٨ . شعره يتميز بالعاطفة ، وهو لم يعرف الأدب مثله منذ ڤولتير . هذه العاطفة هى انعكاس للمأساة النفسية التى سيطرت عليه ، وهى التى تكفل وحدة إنتاجه وتضاعف أهميته .

نظرياته الأدبية :

أولا ـ « زيف » الرومانسيين : لم يقتنع موسيه بفن الرومانسيين أو على الأقل لم يتحمس له ، ومع ذلك فقد قلدهم فى بداية حياته الأدبية : كانوا يحبون ايطاليا وأسبانيا ، فنقل قراءه إلى البندقية وإلى مدريد .... كانوا شغوفين بقصور العصور الوسطى ، فتصنع التحمس أمام الأديرة القديمة والطراز القوطى.... كانوا يميلون إلى الانفعالات العنيفة والغيرة الحادة فكتب Don Paez ... كانوا يهيمون بمغامرات الحب الغامضة ، فكتب Mardoche التى يستطرد فيها استطرادات متتابعة تملأُها بالغموض ... ثم أدرك « زيف » فنهم ، فاستعاد استقلاله . لم يعد رومانسياً كما كان فى نظر الرومانسيين ، ولم يكن كلاسيكياً بالرغم من حبه لكثير من الكلاسيكيين ، وإنما وقف وسط المدرستين . وظل بمعزل عنهما بفضل فنه الأصيل : ولقد جاء هذا الفن « حلاً وسطاً » :

أخذ عن الرومانسية نزعتها المتحررة ، وعن الكلاسيكية إحساسها بالحقيقة البسيطة .

ثانياً – الصدق فى التعبير : إن سر الشعر ليس فى النظريات والقواعد ، وإنما هو يستمد إصالته من التعبير الطليق عن الانفعالات الصادقة ولاسيا الألم : يقول :

* ان أكثر الأغانى يأساً لهى أجملها ،
* وإنى لا أعرف أغانى خالدة كلها نحيب فى نحيب .

وكتب إلى أخيه يقول : « ان ما ينبغى للشاعر هو الانفعال .... إننى – وأنا أكتب شعراً – حين أشعر بنبضة من نبضات قلبى أجدنى واثقاً من أن بيتى من أجود الأنواع التى أنتجها » – لقد كان موسيه يؤمن بأن ليس أحط من أن يتخذ الإنسان من الشعر مهنةً يُجبر فيها قلمه على التعبير عن أحاسيس لا يشعر بها .

(٣)

كتبت جورج صاند George Sand إلى ألفريد دى موسيه ابان محنتهما النفسية تقول « يا بنى المسكين ! إنك تبدو وكأن لعنة غامضة تنصب عليك . إنك طاغية نفسك ، لا تستطيع أن تكون سعيداً » وحقاً إنه لن يكون سعيداً منذ مغامرة البندقية حتى مماته ، فلطالما نادى الحب ، فأقبل إليه بأعنف أزمة عرفها فى حياته . صحيح انها حطمته ، وافنت قبل الأوان مواهبه وعمره ، ولكن بعد أن جعلت فيه من الطفل رجلاً ، ومن الشاعر اللاهى شاعر «الليالى» الخالدة.... لابد لنا إذن – قبل أن نحلل « الليالى » – من أن نتتبع أطوار ذلك الحب الذى أحس به موسيه لأول مرة فى حياته ، وأحس به بعنف كما لم يُعرف العنف إلا فى حالات قليلة خلدت لندرتها ... فمن مأساته المشئومة نبعت « الليالى » ، هذه القصائد الخالدة التى لن تُفهم ولن تُتذوق إلا فى ذلك الضوء الذى ينير كوامن نفس موسيه البائسة اليائسة ، التى عاشت من أجل الحب ، ثم ماتت فى سبيله .

بدأت علاقة موسيه وصاند فى عام ١٨٣٣ ؛ كان هو فى الثالثة والعشرين ، وكانت هى فى التاسعة والعشرين . كلاهما من بيئة تختلف عن بيئة الآخر : هو يرتاد المقاهى والحانات الباريسية ، وهى تغشى المجتمعات الأدبية والفنية . سمع عنها من صديقه Paul Tattet ومن آخرين ، وسمعت عنه من بعض الكتاب ولا سيا « سانت بيف » الذى اقترح اسمه عليها ليدخل فى حياتها بعد أن انتهى الحب بينها وبين چول صاندو Jules Sandeau . ورفضت صاند العرض ، لأن سمعة موسيه كأحد أنصار الداندیزم dandysme كانت تثير احتقارها له ، وتجعله فى نظرها أدنى مستوى من هؤلاء الفنانين الذين كانت تلتقى بهم فى « الصالونات » الأدبية ، ثم أن صيته الأدبى لم يكن كافياً لأن يحظى باعجابها ، هى التى نشرت Valentine, Indiana فخطت بهما درجتين من درجات مجدها الحقيقى فى مجال القصة .

وتمر عدة أشهر ، ويقيم « بولوز » Buloz مؤسس مجلة العالمين (Revue des deux Mondes) حفل عشاء لأسرة مجلته (يونيو ١٨٣٣) ، وتشاء المصادفة البحتة أن يجلس موسيه وصاند أحدهما بجانب الآخر ، وأن يتصل بينهما حديث طويل تدرس صاند من خلاله موسيه ، فتعجب به ، وتدرك أن رأيها السابق عنه كان مشوهاً . هنا تبدأ القصة .

كيف كانت تجارب كل منهما العاطفية قبل هذا اللقاء ؟ : أما حياة موسيه العاطفية فكانت هزيلة لاتسجل سوى ذكرى مغامرتين خائبتين : مغامرته مع تلك المرأة التى تُعرف فى تاريخ الأدب بسيدة Saint-Ouen ومغامرته مع امرأة أخرى مجهولة – (ربما مدام de la Carte) – هى على كل حال

تلك التي قص خيانتها في الجزء الأول من كتـابه « اعتراف فتى العصر » . كدمتان إذن متلاحقتان يصاب بهما قلبه الغض ....

وأما جورج صاند فكان ماضيها مثقلا بالاحداث . إحدى عشرة سنة من حياتها زاخرة بتجاربها الزوجية وبمغـامراتها المثيرة . تزوجت في الثـامنة عشرة من Maurice Dudevant ، ولم تنقض على زواجها ثلاثة أعوام حتى اندفعت نحو أول مغامرة عاطفية : عرفت Aurélien de Sèze خلال رحلة قامت بها في جبال البرانس ، واستمرت علاقتهما عامين . ثم دخلت مع Ajassan de Grandsagne في مغـامرة أخرى دامت أكثر من عام . وفي سنة ١٨٣٠ تعرفت في قصر Charles Duvernet بالكاتب الصحفي صـاندو Sandeau فأغرمت به هو الآخر .. كانت في Nohant فلحقت به في باريس بعد ستة أشهر ، ولم تمر ستةأشهر أخرى حتى كانت تعيش معـه في بيت واحـد بالحي اللاتيني يقع على إحدى ضفاف السين . وفي عام ١٨٣٢ نشرت قصتها Indiana باسم مستعار اشتقته من اسم عشيقها (Sandeau) ، هو Sand الذي ظل علماً عليها .. ثم تنتهي العلاقة بين العشيقين في مارس ١٨٣٣ لتبدأ في ابريل علاقة أخرى ، بين صاند وميريميه Mérimée ؛ وانفصمت هذه العلاقة سريعاً لأسباب لم تتورع صاند عن إفشائها ، أسباب تسئ — سواء كانت صادقة أو كاذبة — إلى رجولة ميريميه ، ويثير افشاءُ صاند لها الامتعاض والاحتقار نحوها .. لقد أقبل شهر يوليو ، ليأتي دور ألفريد دي‌موسيه في حياة تلك المرأة التي تهتك باسم التحرر !

وإثر تقابل الشاعر والكاتبة في وليمة « بولوز » Buloz يتبادلان الانتاج الأدبي ، يرسل اليها قطعة شعرية من ثمانية وثلاثين بيتاً ، فترد عليه ببعض فصول من روايتها Indiana .. وترحب بزيارته ، ويتحدثان في الأدب ... وتكثر زياراته ، ويتحدثان في غير الأدب أو لايتحـدثان في شئ ... . وتكتب هي إلى « سانت بيف » تنبئه بأنها سعيدة بعلاقتها مع موسيه ، ويستنتج المعاصرون من رسائلها ومن كلامها أن اليوم التاسع والعشرين من يوليو قد سجل زلة جديدة من زلاتها ! ..؟

وفي سبتمبر يقومان معاً برحلة إلى « فرانشار » بغابة فونتنبلو Fontainebleau يصاب موسيه خلالها بأزمة عصبية حادة تُفزع صاند . وفي بداية ديسمبر يرحلان معاً إلى البندقية ويصلان اليها بعد رحلة طويلة شاقة ...

وينقضي شهريناير (١٨٣٤) بخير ، كل منهمـا يحصل لذته بطريقته الخاصة : هي تسهر لتكتب كل ليلة عشرين أو ثلاثين صفحة من رواياتها ... وهو ينكب على احتساء الخمر ، فيصب « اللتر تلو اللتر » من النبيذ في جوفه . ويمرض الرجل ، وتجئ الأزمة عنيفـة تهزه هزا ؛ وتقلق صاحبته عليه ، وتسهر على رعايته وتستدعي له طبيبـاً يدعى باچيلو Pagello . ويُعنَى هذا الطبيب بمريضه عناية فائقة ؛ فيخيل إلى صاند أنه يلتقي معها في الشفقة على صاحبها ، فتنجذب اليه وتقع في حبه !!.. ويفهم موسيه أشياء كثيرة من أسارير وجهيّ صاحبته وطبيبه حين يلتقيان ، وربما يكون قد لاحظ ذلك الموقف العاطفي الذي تنـاولا خلاله الشاي في قدح واحد !!.. وتتحرك الغيرة في نفس المسكين ، وتثور بينه وبين صاحبته المستهترة مناقشات عاصفة : يدافع هو عن الكرامة ، وتدافع هي عن الحرية !! ثم يهدأ ، ويجد نفسه منقادا إلى التضحية بدافع من حبه : لتسعد صاند Sand إذن مع Pagello مادام هو لا يكفل لها السعادة !! سيظل واهماً إلى حين ، وحين ستتصارع مثالية قلبه مع واقعية عقله سيكون رد الفعل ، أي ستكون أحـدُ أزمة نفسية عرفها ..؟

ثم يشفى موسيه ، فينشد النسيان فى بساطة ، ويودع صاند وعشيقها فى ود ، معبراً لها عن أصدق أمنياته ! يغادرهما فى ٢٩ مارس ، ويصل إلى باريس فى ١٩ ابريل . ومن رحلته الطويلة يتبادل مع صاند رسائل يختلطان فيها الحب بعاطفة البنوة وعاطفة الأمومة والزمالة والصداقة الخالصة !.. وفى باريس ينغمس موسيه فى ملذاته ليطمئن صاند على مصيره : انه يبحث عن حب جديد !... ومن إيطاليـــا تدعو صاند له بالتوفيق فى العثور على امرأة مثالية لتوليه أكثر مما أولته هى من الحب والرعاية . . . وتتوالى الحلقات : أما هى فقد بدأت تتحدث عن « باچيلو » وعن مغامرتها معه حديثاً ينم عن الاستصغار ، وعن بدء تسرب الملل إلى نفسها من جديد ... وأما موسيه فيكتب إليها قائلاً انه استحال إلى رجل بعد أن كان طفلا عابثاً . ويزعم أنها هى التى أحدثت فيه هذا التغير ، ويعبر لها عن اعترافه بفضلها ! وينبئها بأن طوراً جديداً سيبدأ فى حياته !...

وفى أغسطس تعود صاند مع عشيقها إلى باريس ويتقابل معها موسيه ، ويبكيان معا . ثم يسافران : هو إلى « بادن » بألمانيا ، وهى إلى Nohant . وخلال رحلته يكتب إليها رسائل تنطق بأعنف أنواع الحب التى عرفها القلب الإنسانى .. ثم يعودان إلى الإلتقاء فى باريس (أكتوبر — نوفبر) ، وتستمر علاقتهما متقطعة تتناوب فيها الأحاديث العاطفية وساعات العبادة !... وهنا يبدأ فصل جديد فى المأساة : ان « باچيلو » لم يكن جديراً بصاند ، وقد فطن إلى قدر نفسه فالتزم حدوده وقفل راجعاً إلى بلاده ... أما صاند فقد بدأ رد فعل مهزلة البندقية يدب فى نفسها كما كان الحال بالنسبة إلى موسيه بعد عودته إلى باريس ... إن الألم يستبد بها الآن أكثر من استبداده بموسيه وقد أخذ يتباعد عنها . وهى تشعر بالصغار ، وتبكى ، وتنتحب ، وتجد نفسها تائهة ، وتلتمس التوجيه لدى صديق مشترك هو « سانت بيف » ! ... ماسر هذا التباعد الآن ؟ ألم يكن قد كتب إليها من بادن : « ما أحب رجل مثل حبى لك . إننى ضائع ، إننى غارق فى الحب » — « إننى أحبك يا لحمى ، يا عظامى ، يادمى . إننى ميت من الحب .. ميت من حب ليس له نهاية ولا اسم .. حب طائش ، يائس .. لا ، لن أشفى ، لا لن أحاول أن أعيش .. يقولون ان لك حبيباً آخر ، وأنا أعرف ذلك جيداً ، الأمر الذى يميتنى ، ولكنى أحب ... أحب .. فليحولوا بينى وبين الحب » . . . ثم تنطلق من نفسه المعذبة هذه الصيحة : « ... لايجب أن يرى أحدنا الآخر . الآن لقد انتهى كل شئ . لقد قلت فى نفسى انه ينبغى على أن أحب امرأة أخرى ، وأن أنسى حبك أنت ، وأن أتشجع ، سأحاول ذلك على الأقل . . . » لقد صار بعد أن عاد إليها وعادت إليه يفضل أن يعيش فى آلامه !... وفى الوقت الذى كان يرى فيه أن الحياة لم تعد ممكنة بينه وبينها ... كان حبها له يتخذ هذا الطابع المفزع الذى يجعلها — بالرغم من نداء العقل — لاتستطيع عنه فكاكاً — كتبت إليه تقول :

... كنت أريد أن أقول لك سلفاً مايُخشى منه بيننا . وكان ينبغى أن أكتفى بكتابته اليك ... إلا أن القدر قد قادنى إلى هنا . أنلومه أم نباركه ؟ انى أعترف لك بأن هناك ساعات يكون الخوف فيها أقوى من الحب »

وكانت الأشهر الأخـــيرة من عام ١٨٣٤ أشهر عصيبة هى أحرج فترة فى حياة موسيه وصاند على السواء .. ضجر موسيه وانسحب فى هدوء .. وقابلت صاند موقفه بالسكون الذى يسبق العاصفة . ثم ثارت هذه العاصفة فاقتلعت من نفسها صفحات خالدة هى من أروع ماعرف الأدب ، صفحات هى شرائح دامية من قلبها المعذب : « إنى أستنجد عبثاً بالغضب . إنى أحب وسأموت من حبى إذا لم يصنع الله معجزة من أجلى — « منتصف : الليل إنى عاجزة عن العمل . ياللعزلة

يا للعزلة !... لست أستطيع أن أكتب ولا أن أصلى ... أريد أن أقتل نفسى ... من ذا الذى يحق له أن يحول بينى وبين الانتحار ... آه يا طفلىّ ! كم تشعر أمكما بالتعاسة !... » – « أيها الطائش ، إنك تهجرنى فى أسعد لحظة من لحظات حياتى .. أليس كثيراً أن تقمع كبرياء امرأة ، وأن تلقى بها على قدميك ؟ يا قلقى فى الحياة ، ياحبى المشئوم ، إنى على استعداد لأن أضحى بكل حياتى فى سبيل يوم واحد أحظى فيه بحنانك . ولكن أبداً ، أبداً . إن ذلك يكون شنيعاً ... سأذهب ، ها أنا ذاهبة . – لا ، بل لأصيح ، لأعوى ، ولكن أبداً ، أبداً . إن ذلك يكون شنيعاً . . . سأذهب ، ها أنا ذاهبة ... لا ، بل لأصيح ، لأعوى ، ولكن يجب ألا أذهب ، فهذا رأى سانت بيف » . وتساوم الله : « آه رد إلىّ حبيبى وأنا أصبح متبتلة ؟ أبْلِى بركبتىّ « بلاط الكنائس » . ويبرحها الهوى ، وتقتلها اللوعة وتقص فى جنون شعرها الجميل ، وتبعث به إلى موسيه ! وتهيم كالشبح بعينين زائغتين ، وبوجه ينطق بالأسى ، وتطوف ببيته أو تتسلل إلى سلم هذا البيت والعبرات تتساقط على وجنتها .. ويقرر موسيه الرحيل من فرنسا فتكتب إليه : « ياحبى الوحيد ، يا حياتى ، يا أحشائى يا دمى ، اذهب ، ولكن اقتلنى وأنت ترحل » ... إلا أن موسيه لم يحزم أمتعته كما وعد ! ؛هنا فرت صاند من « سجنها » ، ولاذت ببيتها الريفى فى Nohant (٧مارس ١٨٣٥) ... وظن كل منهما أن الفراق قد رد إلى نفسه الهدوء والسكينة . كانا واهمين ... أما چورج صاند فلن يلتئم جرحها إلا بعد وقت طويل ، فى معمعة حياتها المفرطة فى التحرر والخصيبة مع ذلك ... وأما جرح موسيه فسيظل عميقاً دامياً طوال حياته . سيخرج منه فى عام ١٨٣٦ « اعتراف فتى العصر » ، وهو قربان يقدمه إلى صديقته التى كان قد كتب إليها « لن أموت قبل أن أكتب كتاباً عنى ، وخاصة عنك ...لا ياخطيبتى إنك لن ترقدى فى هذه الأرض الباردة قبل أن تعرف مَنْ حملتْ ... » ... وستخرج منه « الليالى » الخالدات .. مأساة موسيه مأساة نفسية أكثر منها عاطفية ، ذلك لأن إخفاقه فى ذلك الحب الذى سبق علاقته بصاند والذى وصفه فى Rolla جعله يعبر فى نهاية هذه القصيدة عن أمله فى أن يخلصه من ألمه حب جديد . وانتظر فى صيف ١٨٣٣ مجئ هذا الحب كمن اقترف إثماً ويستلهم عفو الله . وقوة هذا الأمل هى التى تفسر عمق الخيبة التى بُلى بها فى حبه لصاند . كان يتوق إلى امرأة تستطيع انتزاعَه من نفسه ، امرأة جديرة بحبه ، وكفيلة بإعادة الثقة إليه ، وبإنارة شعلة المثل الأعلى فى قلبه ... ولكنه نُكب .. لن تقدر أشد النساء اختلافاً عن صاند على إعادة السكينة إليه .. سيعرف كثيرات ، دون أن يثق فى واحدة منهن ، ودون أن يكفر – مع ذلك – بالحب ! ... سيعرف مدام Jaubert أخت صديقه Alton-Shée ، وسيكون لعلاقته بها صدى فى La Nouvelle d'Emmeline ؛ وسيعرف جارةً له تُدعى Louise ويحكى قصة خيانتها فى Frédéric et Bernerette ؛ وسيعرف Mimi Pinson ويحلل شخصيتها فى قصة تحمل اسمها ؛ وسيصادق الممثلة الشهيرة Rachel التى أنقذته من فكرة الانتحار التى كانت مسيطرةً عليه بأن دعته إلى ملكيتها فى Montmorency ؛ وسيعرف الأميرة الايطالية Belgiojoso التى كانت قد هاجرت إلى فرنسا إثر القلاقل السياسية التى سادت فى بلادها ، ثم سينتقم منها فى Sur une morte ؛ سيعرف هؤلاء وغيرهن من النساء ، ولكن سيعجزن جميعاً عن إسعاده .. شئ واحد سيبقى له من حطام علاقاته المتتابعة ؛ هو يقينه من أن الحب هو الحقيقة الوحيدة فى هذا الوجود !

(٤)

لا يجب أن نفكر فى تلخيص « الليالى » ، فهى ليست بحثاً ولا سرداً ، وإنما نبضات قلب محطم ،

وعبرات شاعر أضناه الهوى ، وقطراتٌ تنزف من جرح إنسان عاش ليحب ، ومات شهيد الحب .
« الليالى » تُقرأ ، ثم تعاد قراءتها بإمعان وتأمل ، فهى من الشعر الخالد الذى يهز نياط القلوب ؛ وهى تلقى أضواء على ظلال النفس البشرية ، وتحلل نفسية الشاعر الذى يستعذب الألم من أجل مثله الأعلى . ثم انها تحلل كذلك الصلة بين هذا الألم وعبقرية الفنان . حسبنا إذن أن نعلق عليها ، وأن نسوق بعد ذلك من الإستشهادات ما يبرز قيمتها ويحفز للرجوع إليها .

منذ مأساة الفريد دى موسيه بفصلها فى « ڤينيسيا » وفى باريس ، وإلهامه – من قريب أو من بعيد – لا يصدر إلا عنها ، ولا يصدر إلا مصطبغاً بها . . . هد جاءت كحد فاصل بين حياتين : تلك التى سبقت الرحلة المشئومة ، وتلك التى تلتها ؛ بحيث يمكن القول : « موسيه ما قبل إيطاليا » و « موسيه ما بعد چورچ صاند » ! .. و « لياليه » تبرز لنا بدورها الصراع بين رجلين : بين موسيه الذى يعيش فى كآبة وضجر ويأس وألم لا ينقطع ... وموسيه الشاب الذى تملأ جوانحه الثقة فى عبقريته ، والتفاؤل من أجل إنتاجه الخصيب . وهذه الليالى ليست على وتيرة واحدة ، وهى أربع : « ليلة مايو » (مايو ١٨٣٥) ، و « ليلة ديسمبر » (ديسمبر ١٨٣٥) ، و « ليلة أغسطس » (أغسطس ١٨٣٦) ، و « ليلة أكتوبر » (أكتوبر ١٨٣٧) : ومن الخطأ أن يُظن أنها جميعاً تتميز بوحدة العاطفة ، صحيح أن ذكرى چورچ صاند تفعمها كلها ، إلا أن الوحى الشاعرى يرجع فيها إلى انفعالات أحدث وإلى علاقات عاطفية معاصرة لكتابة القصائد ، علاقات كان من شأنها أن تحك الجرح فتثير المشاعر القديمة ... ينبغى القول إذن إن مسألة الخلْقِ الفنى تحتل فى هذه القصائد مكاناً كبيراً . والشىء الذى يؤكد هذا هو أننا نجد مثلا – فى ليلة أغسطس – أن إلهة الشعر تئن من تخاذل الشاعر وكسله ، وتعيب عليه التماسه الوحى من مغامرات متجددة دواماً ... ونجد أن الشاعر يرد عليها فى غير مبالاة بأنه يتحتم عليه دائماً « أن يحب دون انقطاع بعد أن أحب » ! . ثم إن هذه القصائد تتناول هذه المسألة : هل فى وسع الشاعر الذى يتألم أن يظل شاعراً ؟ ... لا ينبغى مع ذلك أن نظن أنها تتخذ طابعَ بحثٍ عقلى يناقش الصلات التى تربط بين الفن والقلب ؛ إذ أن للعاطفة فيها مركز الصدارة .

ليلة مايو

حوار بين الشاعر المتخاذل وبين الهة الشعر المشفقة على عبقريته الراكدة . إنها تدعوه إلى أن يمسك بقيثارته ليتغنى بالربيع والحب والمجد ... وكذلك بالسعادة أو ما يشبه السعادة ، وباللذة أو بظل اللذة . . . أما هو فريض ترهقه العلة فيتوسل ألا يُجبَر على الكلام ... وتلح الهة الشعر فى دعوتها إلى التضحية ونكران الذات مقدمةً إليه مثلا فهما : البجعة الذى خرجت تبحث عن غذاء لصغارها ، فخاب مسعاها ولم تصد شيئاً ... فلما عادت إليها لم تجد ما تطعمها به سوى قلبها وأحشائها ... إن خيال الشاعر يتحمس أحياناً فى هذه القصيدة بحيث يستحيل تصويرُ الألم فيها إلى لوحة رمزية كما هو حال بالنسبة لموت البجعة ... يقول سانت بيف : « إن ليلة مايو ستظل واحدة من أكثر الصيحات الصادرة عن قلب فياض تأثيراً وسمواً ... »

ليلة ديسمبر :

فى هذه القصيدة الرائعة يخيل للشاعر وكأن إنساناً غريباً عليه يرتدى ملابس سوداء ، ويشبهه كأخيه ... يخيل إليه وكأنه يصحبه فى كل مكان ، يشهد افعاله ولا يعلق عليها ، ويحس بآلامه فيشفق عليه ولكن لا يواسيه .... ويحاول الشاعر أن يحل لغز هذا الشبح الذى لا يرد عليه إلا بعد وقت طويل .... ليقول له

إنه ليس إلهاً ولا شيطاناً وإنما هو أخ له أرسلته السماء ليخفف من آلامه : أنه « العزلة » .... فى هــذه القصيدة يسلم موسيه بوجود الله ، ثم يتغنى بالروابط بين النفس البشرية واللانهائى . قطعة خالدة من وحى روحى لا تشوبه ايةُ عاطفة دنيوية

ليلة أغسطس :

حوار جديد بين الشاعر وإلهة الشعر : إنها تعود إليه بعد طول انتظار ، بعد أن فقدت الأمل فى أن يناديها . إن أيامه الجميلة قد ولت إلى غير رجعة ، وهى لم تعد قادرة على مواساته وتخليصه من برمه بالحياة ؛ إنه الآن يذعن إذعاناً لعذاب قلبه ، لقد « أقسم أن يعيش وأن يموت بالحب » ، وأن يبحث — — كلما هدأ ألمه — عن ألم جديد ! ... يقول « إننى أحب الألم » !

ليلة أكتوبر :

يبدو أن إلهة الشعر لم تكن — فى ليلة أغسطس — جادة فى تصوير يأسها ، كما يبدو أن الشاعر لم يكن مذعناً لألمه إلا اذعاناً عابراً ، أو على الأقل منقطعاً .. فى هذه الليلة يتصل الحوار بينهما مرة أخرى . تبدأ الحركة متباطئة لتصور ما نزل على الشاعر من هدوء وما شاع فى نفســه من صفاء : فهو يؤكد لإلهة الشعر أنه برأ تماماً من علته ، وأنه صار يشعر بلذة وهى تحدثه عن آلامه القديمة ... ويهم بأن يحكى فى هدوء قصة ليلته السابقــة التى أمضاها فى انتظار « الخائنة » . هنا نحس باقترابنا من الأبيات الثائرة ... ويظل الشاعر متمالكاً نفسه ، إلى أن تثور العاصفة فجأة .... فتسرع الحركة ، وتصبح عنيفة ، وتبذل إلهة الشعر جهداً من أجل تهدئته .... ثم تنتهى الليلة بالتسامح والعفو والتفاؤل الذى يبشر باستئناف العمل : إن الشاعر يقسم أن ينتزع من نفسه البغضاء ، يقسم بكرم الخالق ، وبعظمة الطبيعة ، وبالغابات والمراعى ، وبقوة الحياة ....

فى انتاج ألفريد دى موسيه الذى أعقب مأساة ڤينسيا قصيدتان يروق لكثيرين من النقاد أن يعتبروهما ضمن « الليالى » ، إذ أنهما تشبهانها من حيث بواعث الحساسية ، كما أنهما بمثابة الفصلين الأخيرين فى تلك المأساة . هاتان القصيدتان هما : « الأمل فى الله » (L'Espoir en Dieu) (فبراير سنة ١٨٣٨) و« ذكرى » (Souvenir) فبراير ١٨٤١) .

الأمل فى الله

فى هذه القصيدة الطويلة يتجه ألفريد دى موسيه إلى الله بأمل وثقة . وهى لكى تفهم جيداً ينبغى أن نتذكر أن الأزمات التى تخبط فيها الشاعر كانت فى الواقع أزمات نفسية أكثر منها عاطفية ، أو هى — على الأصح — أزمات نفسية من خلق اختلال عاطفى . كان الحب يرتفع فى حياة موسيه — كما قلنا — إلى مرتبة الدين ، بل كان الدينَ الوحيدَ الذى يشعر بأن قلبه قادر على أن يعتنقه ويتقرب عن طريقه إلى الله . من هنا كانت النتائجُ الحتميةُ لتلك الأزمات هى الشك الذى يؤدى إلى قلق العقيدة . ولو أن إيمان موسيه بالله كان راسخاً لجاءت مآسى الحب أقل حدة فى حياته .... وحين انكب فى عام ١٨٣٧ على دراسة كتب الفلاسفة منذ أفلاطون حتى Laromiguière الذى توفى فى عام ١٨٣٧ ، كان فى الحقيقة يبحث عن اليقين ليخلصه من القلق . فلقد كان يقول إن الكنيسة تخفى الله عن عينيه وراء العقيدة ... المسيحية تفزعه ، والإلحاد ينفره ، والطريق — فى نظره — إلى معرفة الله هو انطلاقة نفسه باليقين .

الذكرى

إن الذكرى تسمو بالنفس البشرية ، وإن الألم الذى سببه الحب يزول مع الزمن ، تاركاً العاطفة —

حتى بعد خمودها – بجوهرها الصافى الأصيل .....: فى عام ١٨٤٠ ، – أى بعد بدء القطيعة بينه وبين چورج صاند بستة أعوام – اجتاز موسيه بالسيارة خلال رحلةٍ له غابة Fontainebleau .... كانت أشباح ذكرياته تظهر له فى كل شبر من هذه الغابة التى شهدته مع صاند حين كانا فى أوج حبهما ..... ثم عاد إلى باريس . وطالعــه ذات يوم وجه محبوبته القديمة فى أحــد أبهاء مسرح الايطاليين Théâtre des Italiens ؛ فلما رجع إلى بيته أمسك بقلمهوكتبقصيدته « ذكرى » (١٥فبرايرسنة١٨٤١). قصيدة خالدة يقال إنه كتبها فى جلسة واحدة . فكرتها الأساسية هى أن قيمة العاطفة ليست فيما تمنح من سعادة أو تسبب من ألم ، وإنما فى صدقها وقوتها . مائة وثمانون من الأبيات الرائعة التى تختتمها معان كهذه تنفذ تواً إلى القلوب :

* كل ماقلته لنفسى : « فى هذا المكان وهذا الزمان
* لقد أحبتنى ذات يوم وأحببتها ؛ كانت جميلة .
* وأخفيت فى نفسى الخالدة هذا الكنز
* الذى أحمله إلى الله .

(٥)

موسيه شاعر عبقرى كان له ربيع استمر من عام ١٨٣٥ حتى عام ١٨٣٨؛ ولم يكن له خريف ولا شتاء! أما صيفه فكان قصيراً ، أفاق خلاله ذات يوم من ركوده وكتب قصيدته « ذكرى » .. و « الليالى » تقع فى ربيع حياته الأدبية ، أى كلام إذن عن تأثير موسيه هو بالضرورة كلامٌ عن تأثير « لياليه » الخالدة .

« ألفريد دى موسيه أكبر شعراء الغناء فى جميع العصور » ... كان لأشعاره فعــل السحر فى نفوس معاصريه إلى حد أن كثيرين من الرجال كانوا يقدمونها إلى زوجاتهم كباقات من الزهور ، فان اختير اليوم التالى للزواج موعداً لتقديمها فهى هديةُ الزفاف !

ومع ذلك فقد استُل هذا الشاعر من الحياة فيما يشبه الخفاء : ان الكسندر دوماس الابن Alexandre Dumas (Fils) يذكر فى رده على الخطاب الذى اســتقبله به Leconte de Lisle فى الأكاديمية الفرنسية أن ثلاثة وثلاثين شخصا فقط ساروا فى جنازة موسيه !! ... الحقّ ان عبقرية هذا الرجل بدت كالوميض خلال عشرة أعوام تبعها الثلثُ الأخير من حياته الذى تميز بإنتاج فاتر تتفضل عليه به قريحته بين الحين والحين ... ثم ان الأجيال التى أتت فى إثر المدرسة الرومانسية ، وقارنت بداية المدرسة الواقعية كانت لا تشبه كثيراً ذلك الجيل الذى أنتمى إليه موسيه ، والذى كان فى وسعه أن يؤثر فيه بتصوير مشاكله ، وأن يبكيه بالتعبير عن آلامه . يضــاف إلى ذلك أنه نبذ الرومانسية فى الوقت الذى كانت فيه فى أوجها ، الأمر الذى جعل شبابها المتحمس ينفض من حوله . وحسبنا للتدليل على ذلك أن نستشهد بشيخ هرم عاصر شبابه شباب موسيه ، يقول : « إن أبناءنا فى حاجة إلى أن نفسر لهم لماذا لا نستطيع أن نسمع بيتاً واحداً من أشعاره (موسيه) – مهما كان هذا البيت تافها – دون أن نشعر بانفعال حزين أو مرح .. ولماذا تذكرنا كل سعادة نحسها وكل ألم نشعر به بصفحة من كتاباته ، أو بسطر ، أو بكلمة تعزينا أو تضحــك لنا . ونحن حين نقول لهم هذا إنما نفشى سر أحلامنا وعواطفنا ، ونعترف بأننا كم كنا عاطفيين .. الأمر الذى يُظهرنا بمظهر يثير سخرية أبنائنا ، هم الفقراء بالعاطفة » ... كان التجاوب إذن قويا بين نفس موسيه ونفوس أبناء جيله الذين ربما كان Lemerre يترجم عن حزنهم العميق على وفاة الشاعر ، فى تلك الكلمة التى قدم بها مختاراتٍ من شعره ، يقول فيها : « نم فى هدوء تظللك صفصافتك الباكية – أيها الشاعر العظيم المسكين – يامن توفرت فيــك المقومات الفرنسية ، يامن كنت تحدثنا بلغة رائعة الجمال كنا قد افتقــدنا سرها . :

لغـــة Rabelais و Montaigne و Molière, و La Fontaine, ، وذلك المنبع الذهبى الذى عرفناه فى عصر النهضة » .

والشئ الذى يثير الانتبــاه هو أنه لم يُنصَف إلا فى أواخر القرن التاسع عشر ؛ ففى عهد الامبراطورية الثانية بدأ نجمه يصعد حتى بلغ مستوى لامرتين وڤيكتور هوجو ، واستمر فى صعوده إلى حد أن كثيرين رأوا أنه يبزهم فى مجــال الشعر الغنائى . وإذا كان البعض من أمثال بودلير Baudelaire قد شنوا على موسيه حرباً لا هوادة فيها ، فان تأثيرهم كان أضعف من أن ينــال من مجدٍ فرضه حكم التاريخ :

وتخطى هذا المجد حدود فرنسا ، فتذوق الانجليز أشعار موسيه ، وخصص النقاد لدراستها بحوثاً عديدة . وهكـــذا نجد مثــلا أن سير فرانسيس بلجراڤ Sir Francis Belgrave يقارنه بشيلى Shelley و Tennyson « وربما » بشعراء عصر اليزابيث . . . : وينبئنا بأن مواطنيه يفضلون موسيه على لامرتين وهوجو ... ويذكر فى اعجاب أن لبعض قصائده « رقة خاصة يعجز المرء عن تحديدها ، وجمالا يشبه جمال الآداب القديمة ... » ... ويقول إن موسيه أحد هؤلاء العباقرة « الذين يتألمون من أجلنا ، ويلخصون فى نفوسهم أهدافنا اللاشعورية ، ويثيرون اعترافات الانسانية » ... ثم يضيف فى بحثه أنه لا يمكن للانسان ــ فى اعتقاده ــ « أن يقرأ ألفريد دى موسيه دون أن يدرك أن فى عبقريته شيئــاً لم يَجُد تاريخ الشعر الفرنسى بمثله » .

ووصل مجد موسيه إلى ألمانيا كذلك ، حيث تقبله أهلها بقبول حسن . وظهرت الابحاث العديدة عنه ! نذكر منها كتاب Paul Lindau الذى يقول فيه : « لا أحد يضارعه فى عمق احساسه الشاعرى ، ولا أحد يبلغ ما بلغه من الاخلاص والصدق .... إنه يكره تمثيل العاطفة .... وهو يعيش فى خوف مستمر من أن يضلل نفسه .... هذه الأمانة المطلقة ، وهذه الصراحة هما الشيئان اللذان يأسراننا فيه ... » . ثم يذكر حُكم Henri Heine : « إن موسيه هو أول شاعر غنائى فى فرنسا » .حقاً لقد صدقت نبوءة سانت نيف : « إن اسمه لن يموت » ....

(٦)

المختار من شعر ألفريد دى موسيه

من ليلة مايو :

الشاعر :

* إذا كان لابد لكِ أيتها الأخت الحبيبة
* من قبلة صادرة من شفة صديقة
* ومن عبرة من عينىّ
* فإنى امنحك إياهما دون جهد
* لتذكرى حبنا
* حين تصعدين إلى السماء
* إننى لا أتغنى بالأمل
* ولا بالمجد ، ولا بالسعادة
* بل ولا بالألم ويا للحسرة
* إنّ فمى يلتزم الصمت
* لأنصت إلى حديث القلب

إلهة الشعر :

* أتظن إذن أننى مثل ريح الخريف
* التى تتغذى بالعبرات حتى فوق أحدِ القبور
* والتى لا تجد الألم إلا فى قطرة ماء
* أيها الشاعر ! إنى أنا التى أمنحك القبلة
* إن الحشائش التى أردتُ انتزاعها من هذا المكان

* هى بطالتك ، فألمك متروك لله
* ومهما كان الهم الذى يتحمله شبابك
* فلتدعه يتسع ، هذا الجرح
* الذى أحدثته الملائكة السوداء فى أعماق قلبك
* لا شئ يسمو بنا أكثر من ألم عميق
* ولكن لكى تصاب به لا تحسبن أيها الشاعر
* أنّ على صوتك أن يلتزم الصمت
* إن أكثر الأغانى يأساً هى أجملها
* وإنى لأعرف أغانى خالدة كلها نحيب فى نحيب

من ليلة ديسمبر

الشاعر :

* من أنت إذن يا شبح شبابى
* يا أيها الزائر الذى لا يكل
* انبئنى لماذا أراك دون انقطاع
* جالساً فى الظل الذى أمر به
* من أنت إذن أيها الزائر المنعزل
* ويا ضيف آلامى المقيم ؟
* ماذا فعلتَ إذن لتسعى ورائى فى الأرض ؟
* من أنت إذن ، من أنت إذن ، أيها الأخ
* الذى لا يظهر إلا فى يوم البكاء ؟

الرؤيا :

* يا صديقى ، ان أبانا واحد
* لست الملاك الحارس
* ولا سوء طالع الناس .
* ولست أعرف أين يذهب
* هؤلاء الذين أحبهم
* فوق هذا الوحل الضئيل الذى نعيش فيه
* لست إلهاً ولا شيطاناً
* ولقد سميتنى باسمى
* حين دعوتنى أخاك
* اينما ذهبت سأكون دائماً ،
* إلى أن تنتهى أيامك
* وحينئذ سأجلس على قبرك
* لقد عهدتَ إلىّ السماء بقلبك
* فعندما تشعر بالألم
* أقبل إلىّ بلا قلق
* لأصحبك على الطريق
* ولكنى لا أستطيع أن أمس يدك
* يا صديقى ؛ اننى العزلة .

من ليلة أغسطس

الشاعر :

* يا الهة الشعر ! ماذا يعنينى من الموت أو الحياة ؟
* انى أحب ، وأريد أن يعلونى الشحوب ، انى أحب ، وأريد أن أشعر بالألم ،
* إنى أحب، ومن أجل قبلة أستطيع أن أضحى بعبقريتى ،
* إنى أحب ، وأريد أن أحس على وجنتى الضامرة
* بجريانِ عينٍ هيهات أن ينضب معينها .
* إنى أحب ، وأريد أن أتغنى بالفرح والكسل ،
* .وبتجربتى الطائشة ، وبهموم يومى ،
* وأريد أن أروى وأن أكرر دون انقطاع
* — بعد أن أقسمت أن أعيش بلا خليلة —
* اننى أقسمت أن يكون الحب سر حياتى وعلة مماتى
* لتتجرد أمام الجميع من الكبرياء الذى يفترسك ،
* أيها القلب الذى تملأه المرارة والذى ظن أنه مغلق

* لتحب كي تعود إليك حيويتك، صر زهرة لتتفتح .
* بعد أن تألمت ينبغي أن تتألم من جديد ،
* وبعد أن أحببت يجب أن تحب دون توقف.

*

من ليلة أكتوبر

الهة الشعر :

* إذا كان عسيرا على ضعف الإنسان
* أن يغتفر ما يصيبه به الآخرون من ضُر ،
* فلتجنب نفسك على الأقل مافى البغضاء من عذاب .
* إن عجزت عن الصفح فعليك أن تفسح الطريق للنسيان
* ان الموتى يعيشون فى جوف الأرض فى سلام
* ومثلهم يجب أن ترقد عواطفنا الخامدة .

. . . .

* إن الإنسان صبي ومعلمه هو الألم
* ولا أحد يعرف نفسه إذا لم يكن قد ذاق العذاب.

. . . .

* لكي ينضج الحبُّ لابد له من قطرات الندى ،
* ولكي يعيش الإنسان ويحس لابد له من العبرات

. . . .

* ألم تكن تحسب انك شُفيتَ من طيشك ؟
* ألست شاباً ، سعيداً ، مكرماً فى كل مكان ؟
* وهذه المتع الخفيفة التى تحبب فى الحياه ،
* أكنت تقدرها إذا لم تكن قد بكيت ؟

. . . .

* أكنت تحب الزهور والمراعى والخضرة ،
* وأشعار « بترارك » وتغريد الطيور ،
* وميخائيل انجلو والفنون ، وشكسبير والطبيعة ،
* إذا لم تعثر فيها على زفرات سابقة ؟
* أكنت تفهم مافى السموات من تناسق فائق ،
* وسكون الليالى ، وخرير الأمواج ،
* إذا لم تكن الحمى والأرق — هناك فى مكان ما —
* قد دفعاك إلى التفكير فى الراحة الأبدية ؟
* إذن فم تشكو ؟ إن الأمل الخالد
* قد عاد إليك قويا بفضل المحنة .
* لماذا تريد أن تمقت تجربة شبابك ،
* وأن تبغض ألما جعلك أفضل مما كنت ؟

*

من « الأمل فى الله »

* ما يهبط الإنسان إلى أعماقه
* إلا ويجدك ، أنك تعيش فيه ،
* إنْ تعذب ، إنْ بكى ، إنْ أحب ،
* فبإرادة ربه .
* إنّ أرفع مراتب الذكاء ،
* وإن أسمى درجات الطموح ،
* تبرهن على وجودك ،
* وتدعو إلى أن يُذكر اسمُك .
* كيفما كان الإسم الذى يطلق عليك ،
* « براهما » ، « جوبيتير » أو المسيح ،
* الحقيقة أو العدل الأبدى ، ...
* فإن الأذرعة جميعاً تُمَدُّ إليك .

*

* الدنيا بأسرها تمجدك ،
* الطائر فى عشه يتغنى بك ،
* ومن أجل قطرة من المطر
* قدستك ملايين المخلوقات .
* لا تصنع شيئاً إلا ونُعجب به ،

* ما من شيء منك يضيع علينا ،
* كل شيء يسبِّح ، وأنت ما تكاد ترضى ،
* حتّى نخر جميعاً ساجدين .

من « ذكرى »

* شاهدت صديقتى الوحيدة ، أعز صديقاتى إلى الأبد ،
* التى غدت هى نفسها قبراً باهتاً
* قبراً حياً يشيع فيه غبار موتنـــا الحبيب ،
* غبار حبنا المسكين ، الذى طالما هدهدناه برفق
* على قلوبنا ، فى الليل البهيم !
* كان أكثر من حياة ، ويا للحسرة ، كان عالماً ، ثم امّحى !
* نعم إنها لا تزال شابة وجميلة ، بل يمكن أن يقال إنها أجمل منها فى ماضيها
* أبصرتها ، وأبصرت عينيها اللتين كانتا تبرقان مثلما كانت فى غابرها ،
* وبدأت شفتاها تنفرجان ، فظهرت ابتسامة ، وسُمع صوت .
* ولكن لم يكن ذلك الصوت الذى عرفته ، ولا تلك اللغة العذبة ،
* ولا تلك النظرات التى كنتُ أعبدها والتى كانت تختلط بنظراتى ؛
* إن قلبى — وهو الملىء بها — كان يهيم على وجهها ولم يعد يعثر عليها .
* ومع ذلك فقد كان فى وسعى حينئذ أن أتجه نحوها
* لأطوق بذراعىَّ هذا الصدر الخاوى البارد ،
* وكان فى مقدورى أن أصيح : « ماذا فعلت ، يا خائنة ، ماذا فعلت بالماضى ؟
* ولكن لا : كان يلوح لى وكأن امرأة مجهولة
* قد شاءت المصادفة أن يكون لها هذا الصوت وهاتان العينان ؛
* وتركتُ هذا التمثال البارد يمضى ،
* وأنا أنظر إلى السماء .



إضافاتٌ الى چيولوچيـة وحفريات الصحراء الليبية لتستل

بقـلم
الدكتور محمد يوسف حسن
أستاذ الجيولوجيا المساعد بكلية العلوم بجامعة عين شمس

كارل ألفريد فون تستيل عالم جيولوجى وخبير بعلم الحفريات ، ألمانى الجنسية ، ولد فى بالينجن بأقليم بادن فى ٢٥ سبتمبر سنة ١٨٣٩ ، ومات فى ميونيخ عاصمة بافاريا فى ٦ يناير سنة ١٩٠٤ بعد حياة مفعمة بالنشاط والعمل الإيجابى المثمر الذى أضاف إلى معلوماتنا الكثير عن الأرض التى نسكنها وننعم بخيراتها المعدنية وخاصة بالنسبة إلى مصر . وقد درس تستيل فى جامعتى هيدلبرج وباريس . وبعد أن نال إجازته الجامعية عمل فى المساحة الجيولوجية بفينا . وفى عام ١٨٦٣ اشتغل محاضراً بالجامعة هناك . وبعد ذلك وفى نفس العام ، عين أستاذاً فى جامعة كارلسرو بألمانيا . وفى عام ١٨٦٦ عين أستاذاً لعلم الجيولوجيا والحفريات بجامعة ميونخ . ومنذ عام ١٨٩٩ اختير مديراً لأكاديمية بافاريا للعلوم .

إشترك تستيل فى رحلة رولفز المشهورة إلى الصحراء الليبية خلال عام ١٨٧٣ — ١٨٧٤ ، وترجع تسمية هذه الرحلة الكشفية العلمية بهذا الاسم إلى الرحالة الألمانى المشهور جرهارد رولفز الذى كان يشرف عليها .

وكان رولفز هذا يعمل طبيباً فى القوات الفرنسية المسلحة فى الجزائر فيما بين ١٨٥٥ و ١٨٦٠ ، ومن طريف ما أثر عنه إعتناقه الدين الإسلامى وقيامه برحلة فى شمال أفريقيا مرتدياً الملابس الوطنية لهذه المنطقة . وقد عشق هذا الرحالة الألمانى أفريقيا وتجول فى كثير من بقاعها الشمالية لاستكشافها . وفى شتاء ١٨٧٣ —

عقد المجمع العلمى المصرى جلسة فى ١٨ أبريل سنة ١٨٧٤ قدم فيها رولفز وصحبه فى رحلة الصحراء الغربية تقريراً عما أنجزوه من أعمال . وأوضح رولفز أن أهم أغراض الرحلة هى الدراسات الجيولوجية والطوبوغرافية والنباتية للمنطقة كما قدم تقريراً عن النواحى الجوية والجغرافية والطوبوغرافية . وتبعه جوردان الذى عرض بيانات فلكية وجيوديزية عن المنطقة . ثم تحدث تسيتل مؤلف كتاب « الإضافات » عن ملاحظاته الجيولوجية التى كانت موضع مناقشة من الحاضرين حيث استفسر جيارو ، ماريوت بك والمركيز دوكازو عن أصل الكثبان الرملية والرسوبيات السليكية المنتشرة فى الصحراء وعن امكانية وجود ظواهر لنشاط محاليل وغازات حرارية محلية فى بعض المناطق الصحراوية مثل التى توجد فى الجبل الأحمر قرب القاهرة ، وعن الحفريات التى تحتويها الرمال المنتشرة فى الصحراء . وكان من رأى تسيتل أن الكثبان الرملية والرسوبيات السليكية ترجع إلى أصل فتاتى كما أنه يوافق على حدوث نشاط محلى لمحاليل وغازات حرارية فى بعض المناطق الصحراوية . وبعد تسيتل تحدث أشرسون عن النباتات الموجودة فى المنطقة واختتم ريميليه المصور الخاص لهذه البعثة بحديثه عن الصور التى سجلها فى هذه الرحلة والصعوبات التى قابلته الجزء من الجلسة الذى خصص لمناقشة رحلة رولفز فى الصحراء الغربيـة .

١٨٧٤ قام برحلته المشهورة فى الصحراء الليبية صحبا فيها نخبة من خيرة العلماء فى معظم فروع المعرفة العلمية ، وكان من أبرزهم كارل فون تستيل الذى اضطلع بالجانب الجيولوجى لهذه الرحلة الكشفية العلمية ونشر نتائج بحوثه فيه ما بين عام ١٨٨٠ وعام ١٨٨٣ بعد نحو تسعة أعوام من بدء القيام بالرحلة . وقطع تستيل تلك المدة الطويلة فى الدراسة والتحضير وساعده فى دراساته عن الصحراء الليبية نخبة من العلماء المبرزين فى الجيولوجية أمثال شنك وفوكس وماير إيمار وشفاجر ودولاهارب وكواز وفانر ودولو ريول وبراثر وغيرهم ، وكلهم أعلام معروفون فى الكتابات الجيولوجية عن مصر فى خلال القرن التاسع عشر . وقد نشر تستيل مع هذا العمل الجيولوجى العظيم أول خريطة جيولوجية للصحراء المصرية حتى جنوب الفيوم بمقياس رسم ١ : ١,٣٠٠,٠٠٠ ظلت المرجع الوحيد بين المختصين حتى أصدرت المساحة المصرية خريطتها التفصيلية سنة ١٩١٠ . وما زال تقسيم تستيل لصخور العصر الطباشيرى العلوى والجزء المبكر من حقب الحياة الحديثة سائداً حتى وقتنا هذا ، ولو أن توزيعه للمرحلة السنيومانية من صخور العصر الطباشيرى فى الجزء الشمالى من الصحراء الشرقية المصرية قد تعرض إلى بعض تعديل ، إلا أنه يعتبر المرجع الذى اهتدت به المساحة الجيولوجية المصرية عندما نشرت خريطتها الجيولوجية السالفة الذكر .

ولكارل فون تستيل أعمال جيولوجية رائعة ما زالت مرجعاً ومناراً للمشتغلين بهذا الفرع من العلوم حتى يومنا هذا . ولنذكر على سبيل المثال سفره الخالد فى علم الحفريات والمنشور فى خمسة أجزاء والذى صنف فيه الحفريات بجميع أنواعها سواء منها الفقارية أم اللافقارية . ويعتبر هذا الكتاب مرجعاً كلاسيكياً لم تنل من قيمته الأيام بل زادتها قدراً فهو معروف لدى كل من يعمل بهذا العلم . نشر هـذا الكتاب فيما بين ١٨٧٦ ، ١٨٩٣ ، ومع تقادمه فإنه يعتبر بحق المرجع الأول ، وقد لا تخلو منه مكتبة علمية جيولوجية حتى الآن .

ومن أعمال تستيل الهامة أيضاً دراساته وأبحاثه فى حفريات الطبقات الانتقالية ما بين العصر الجوراوى والعصر الطباشيرى . وهو أول من وضع النقط فوق الحروف فيما يتعلق بحدود كل من صخور هذين العصرين بجانب قيمة الدراسة التصنيفية لحفريات الطبقات السابقة الذكر . وقد تم نشر هذه الأبحاث فيما بين ١٨٦٨ — ١٨٨٣ . ومما يذكر أيضاً بالإجلال والإعجاب كتابه عن « الزمن القديم » (١٨٧٢ ، الطبعة الثانية ١٨٧٥) ذلك الكتاب الذى عالج فيه تاريخ الكرة الأرضية منذ نشأتها . وقد كان حاد البصيرة فيما كتب حتى أن أغلب ملاحظاته ونظرياته ما زال معترفاً بها بين علماء الجيولوجيا . وتوج تستيل أعماله العلمية بأن عرض لنا وسجل « تاريخ تطور الجيولوجيا وعلم الحفريات حتى نهاية القرن التاسع عشر » فى كتاب بهذا الاسم نشر عام ١٨٩٩ .

ومن أخطر المناصب العلمية التى تولاها كارل فون تستيل منصب المحرر لمجلة علم الحفريات (Palaeontographica) ذات الأهمية الكبرى والصيت البعيد ابتداء من عام ١٨٦٩ . ولاتزال هذه المجلة العلمية من أشهر المجلات ذات الإنتشار العالمى الواسع وقد أسهمت ولا تزال تسهم فى تزويد معلوماتنا بالقيم الكثير فى هذا المجال . ومن بين الأعمال الهامة لكارل فون تستيل الكتاب الذى نحن بصدد تمحيصه ودراسته وعرضه على القارئ . وعنوان هذا الكتاب « إضافات إلى جيولوجية وحفريات الصحراء الليبية والمناطق المتاخمة للقطر المصرى » وقد نشر هذا السفر القيم عام ١٨٨٣ . وعندما قام تستيل بهذا العمل العظيم كان على علم بخطر هذه المهمة الملقاة على عاتقه . وقد قسا على نفسه وأوردها موارد المخاطرات خدمة للعلم وتنويرا للبشر وتعريفهم بمكنوناته لقد افتتح كتابه معتذراً عن طول المدة التى سلخها

فى الدراسة حتى تاريخ النشر بقوله « تسع سنوات كاملة انقضت منذ بدء رحلة رولفز إلى الصحراء الليبية . وعندما استطعت بعد هذا الزمن الطويل نشر النتائج الجيولوجية وجزء من النتائج الحفرية لمنطقة بكر لم تستكشف علمياً بعد ، كثيراً ما كانت دراستى لها تسفر فى كل يوم عن مفاجآت علمية وكشوف هامة ، فانى أتقدم بالإعتذار عن هذا التأخير الذى يرجع إلى ضخامة المسؤلية الملقاة على عاتقى فى هذه الدراسة وتشعبها وكذلك إلى أعمالى العلمية الأخرى التى لم يكن بوسعى تأجيلها » .

هذه نبذة نستعرضها من مقدمة كتابه عن الصحراء الليبية نسجل فيها بإعجاب وإكبار لمحة من خلق هذا العالم الجليل وانكاره لذاته وأسلوبه الدقيق الأمين فى البحث العلمى وتواضعه الذى يأسر النفس ، لنتصور قدر ما أودعه من أمانة للتراث الإنسانى فى هذا الكتاب . وقد أودع تستيل عينات الصخور والحفريات التى جمعها فى رحلته هذه متحف ميونخ .

تمتد حدود المنطقة الصحراوية التى اضطلعت رحلة رولفز بدراستها من جبال الأطلس وشاطئ البحر المتوسط شمالا حتى الخط الممتد من منبع نهر السنغال ماراً بتمبوكتا وجوجو ودامرجو وشمال الكانم إلى ضابه وأبى حمد جنوباً ومن المحيط الأطلسى غرباً حتى سلاسل جبال البحر الأحمر شرقاً ويعترضها فى هذا الامتداد وادى النيل وتبلغ مساحة هذه المنطقة ١٦٠٫٠٠٠ كم ، تقريباً .

وقد اضطلع أعضاء رحلة رولفز بدراسة تلك المنطقة الصحراوية تحت ظروف سيئة للغاية لعل أسوأها تلك المجاهل التى كانوا يعبرونها وبدائية طرق المواصلات فى ذلك الوقت ، إذ كانوا يستعملون قوافل الجمال . وقد صور تستيل هذه الصعوبات تصويراً دقيقاً فى قوله بصفحة ١١ من كتاب (الإضافات) : « فى مسافات تتراوح بين كيلو متر واثنين ترتفع هامات الكثبان الرملية مبتدئة بسطح متعرج يزداد انحداره مع الارتفاع حتى يصل إلى القمة التى تكون زاوية حادة مع سطح الكثيب الآخر المعاكس لاتجاه الريح والذى ينحدر انحداراً شديداً ، مما يضطر الإنسان للسير ساعات بل فى بعض الأحيان نصف يوم على طول الكثيب حتى يجد منحدراً ملائماً يمكن القافلة من العبور . وليس أصعب من هذه اللحظات التى تعبر فيها القافلة مثل هذا المنحدر إذ تضطر الجمال إلى السير وقد ربط بعضها إلى بعض فى صف طويل تتلمس طريقها بصعوبة فوق المنحدرات ويكون من حسن الحظ أحياناً لو كانت بعض تلك الرمال متماسكة فلا تغوص فيها أقدام الجمال تحت ثقل حمولتها . ويمثل هذا الصف الطويل من الجمال طول الوقت خطر فقدان أحدها توازنه على المنحدر فيتدحرج كل المسافة ، مما يضطر القافلة أن تكون على استعداد دائم لسند الجمال (التى ترتفع فوق سيقانها الطويلة) وتمكينها من الوضع الطبيعى . وفى بعض الأحيان يكون من الضرورى أن تخفف حمولة الجمال حتى يسهل عليها تساق مثل هذه المنحدرات . وهكذا تمضى الساعات ببطء حتى نقطع الكيلومتر الواحد أو الكيلومترين » .

ويسترسل تستيل واصفاً العواصف الرملية بقوله : « تكون الصحراء المليئة بالكثبان الرملية أسوأ ما تكون عند هبوب العواصف . فيصبح جوها مليئاً بالرمل الناعم ويسود من السحب الرملية الداكنة . « وتدخن » الكثبان وتسبح حدودها فى وسط الهواء المثقل بالرمال ، وتبدو كأنها تتحرك . وبقوة فظيعة تقذف دفعات الهواء كل شىء ارتفع عن سطح الأرض بحبات الرمال الحادة . وليس من سبيل للنجاة لدى المسافر إلا أن ينبطح على الأرض بوجهه ويديه الملتهبتين وقد أعمته الأتربة والرمال ليحتمى بالأغطية من غضب السموم » .

وتنتقل كميات خيالية من الرمال من مكانها فى أثناء العاصفة . ويشرح تستيل بعين الخبير ودقة الملاحظ الحصيف تكون الكثبان الرملية قائلا : « ولا شك أن الكثبان الرملية تدين للرياح بشكلها . ومن السهل أن

يقتنع الإنسان بهذا عندما يرى مولد الكثيب الرملى فى صورة مرتفع صغير ينمو خلف كل عائق فى سبيل الرياح كصخرة أو شجيرة أو غير ذلك . وعندما يتكون مثل هذا الوليد تضيف إليه الرياح باستمرار مما تحمله ، فهى تدفع حبات الرمال على الجانب المرتفع المواجه لها حتى تصل هذه الحبات إلى القمة فتتركها تتدحرج على الجانب الآخر . وهكذا يكبر محيط الكثيب الناشئ . وفى الوقت الحالى لا تتكون سلاسل الكثبان الرملية إلا تحت ظروف ملائمة خاصة وذلك يرجع إلى أن الكثبان الرملية الحالية تقوم مقام المجمعات الطبيعية للرمال التى تذروها الرياح محاولة بذلك زيادة حجمها . وسلاسل الكثبان الرملية التى اعترضت طريق رحلتنا تحمل جميعها أسماء كثيرة لا يزال البدو يعرفونها كلما طالت السنون » .

وكان تسيتل إلى جانب دقة ملاحظته وعمق فكره واسع الإطلاع أميناً يعطى كل ذى حق حقه فنجده دائماً يذكر من سبقه مستعرضاً بروح الدارس الواعى البعيد عن التحيز ما وصل إليه الآخرون من نتائج . فعندما يتحدث عن جيولوجيا الجزء المصرى من الصحراء الأفريقية الكبرى يبدأ قوله كما فى ص ٢٥ : « بعكس الأجزاء السابقة الذكر والقائمة فى قلب الصحراء منسية من العالم نجد أن الجزء الشرقى من الصحراء (يقصد الصحراء الليبية والنوبة ، والصحراء التى إلى جنوب النيل) تتصل من قديم بحضارة شعوب البحر الأبيض المتوسط وتاريخهم . فقد أشار إبراطوسطين وهيرودوت وسترابو إلى الحفريات الموجودة فى صخور مصر والصحراء الليبية ومنذ نهاية القرن الثامن عشر وإلى وقتنا هذا كانت مصر دائماً قبلة فطاحل العلماء . وممن يستحق الذكر من هؤلاء بالنسبة لأعمالهم العلمية ذات النتائج الهامة : كالياندوز ومسجير وفيجارى وحديثا فراس وشفانيفورث . أما المناطق غير المتيسر الوصول إليها من الصحراء الليبية فقد ظلت مجاهل بالنسبة للجيولوجيين . ومن بين الزوار العديدين لواحة سيوه والواحات الأخرى بالصحراء الليبية مَنْ لم يقم بدراسة التراكيب الجيولوجية سوى كاليالند واهرنبرج ولم يتلق الجزء الشمالى الشرقى من الصحراء الليبية العناية الجيولوجية اللازمة قبل رحلة رولفز فى شتاء ١٨٧٣ — ١٨٧٤ » .

ثم ينتقل تسيتل بعد ذلك لمناقشة الحدود الشرقية للصحراء الكبرى بقوله : « كما سبق أن ذكرت فان الصحراء حول النيل وجبال مصر الشرقية على البحر الأحمر تكون الحدود الشرقية الطبيعية للصحراء . فالمنطقتان المرتفعتان غير الإقتصاديتين شرق النيل وغربه كانتا بلاشك فى القديم أرضاً متصلة شق النيل فيها مجراه مؤخراً ، ربما إبان القسم الرابع من حقب الحياة الحديثة وقد منحت الظروف الجوية المتغيرة هذه المنطقة أشكالا طوبوغرافية متعددة على مر الزمن » .

وعزى تسيتل شكل الصحراء الواقعة غرب النيل إلى عمل الرياح ويتضح ذلك مما سبق اقتباسه فى وصف الكثبان الرملية وكيفية تكونها بواسطة الرياح ، وهى تكون الأساس الطوبوغرافى لهذا الجزء من الصحراء . وعندما يتحدث تسيتل عن الصحراء شرق النيل نجده يعترف بالأمطار كعامل أول لمنح الصحراء شكلها الطوبوغرافى الحالى وذلك يطابق أحدث النظريات العلمية السائدة الآن . ففى وصفه للصحراء الشرقية يسترسل تسيتل قائلا : « على الحافة العربية (الشرقية) ترتفع هضبة الصحراء إلى الشرق بسرعة فى قمم مهلهلة ومعرجة تصل إلى ارتفاعات ١٥٠٠ متر فى بعض المناطق كما فى الجبال الممتدة على ساحل البحر الأحمر . وعلى هذه القمم الشاهقة كما فى جبل غارب وجبل دخان والقمم الأخرى العديدة لتلك السلاسل الجبلية المستطيلة والتى تتكون من صخور الأساس المركب المتبلورة والمتحولة والتى تصل بهاماتها إلى ارتفاع يبلغ ٢٥٠٠ متراً فوق سطح البحر ، تصطدم السحب المحملة ببخار

الماء فتسقط مياهها على الأجزاء الصحراوية المجاورة . وتنطلق مياه الأمطار الهائمة فى الوديان الجافة المتشابكة كأنها دورة دموية تتغلغل فى أديم الصحراء العربية . ومن الطبيعى أن هذه المياه تختفى بعد بضع ساعات أو أيام ولكنها تمون الينابيع الطبيعية ويبقى جانب من مياهها فى التربة أشهراً فييسر أسباب الحياة للقوافل المارة بالمنطقة . وأثر هذه الأمطار على تشكيل سطح الأرض كبير ، ويعتبر المسئول عن تعرج سطحها . والأمطار وما يترتب عليها من نمط متشابك من وديان وجبال وينابيع وآبار وفى بعض الأحيان حياة وزراعة وهضاب مرتفعة ومستوية صالحة لإقامة الإنسان تسلب الصحراء الشرقية الشكل الصحراوى الأصيل » .

ويستعرض تسيتل حضارة هذه المنطقة من الصحراء فيوضح كيف فطن المصريون القدماء والرومان إلى جمال الصخر الفرفيرى الموجود بها بأنواعه المختلفة من جبال دخان وحمامات ، وكيف أنهم نحتوا لاستغلاله المحاجر الكبيرة ونقلوه من الصحراء إلى النيل بجهد يفوق الوصف كى يستعملوه فى بناء معابدهم .

وفى مكان آخر من كتاب الإضافات إلى جيولوجية الصحراء الليبية كتب تسيتل : « وقد عرف المصريون القدماء قيمة هذه المواد البنائية التى لا تنفذ وقدروها خيراً مما قدرها أحفادهم . فاستعملوا الحجر الرملى النوبى من محاجر السلسلة بالصعيد وفضلوه على غيره فى بناء المعابد والآثار فى أعالى النيل . وفعلا لم يكن فى هذه المنطقة صخر يفضله لإقامة تلك الأبنية الضخمة الخالية من القباب وذلك لما يتميز به من صلابة عالية وتماسك متجانس ، كذلك لوجوده فى طبقات متتابعة ومتبادلة مع صخر رخو طفلى مما يساعد على سهولة تكسير طبقات الحجر الرملى النوبى إلى كتل ضخمة » ويتضح مما لاحظه تسيتل أن المصريين القدماء قد برعوا فى شئون حفر المناجم والمحاجر على أسس علمية .

وتسيتل أول من أشار إلى وجود طبقات من الفحم فى الصحراء الشرقية (ص ٢٧ من كتاب الإضافات) وربما كان تسيتل هو وحده حتى الآن الذى عثر على هذه الطبقات الفحمية حتى كشفت أعمال الحفر العميق فى السنوات الأخيرة عن نظائرها حول منطقة السويس . وهنا يجدر بنا أن نقف قليلا نتأمل دقة تسيتل وكيف أنه كان يبذل أقصى الجهد حتى لا تفوت ملاحظته صغيرة ولا كبيرة بالصحراء دون أن يسجلها . وإلى جانب دقته التى أدت إلى هذا الكشف الفريد نود أن نشير إلى ما ينطوى عليه إعلانه لهذا الكشف الذى قد يسفر عن نتائج اقتصادية واستراتيجية هامة للمنطقة من أمانة حملتها شخصيته العلمية الممتازة .

وقد استخلص تسيتل من دراساته الجيولوجية فى هذه المنطقة سبع عشرة نتيجة . ولكى نقرب مضمونها إلى ذهن القارئ سوف نستعرض باختصار وتبسط السجل الصخرى للزمن الجيولوجى وهو ما يسمى بالعامود الجيولوجى .

ينقسم الزمن الجيولوجى حسب ظهور الحياة وتطورها وحسب الحركات الأرضية إلى عدة أقسام وينقسم كل قسم منها بالتالى إلى أقسام أصغر وهكذا . فالزمن الجيولوجى المنصرم قبل بدء الحياة أو على الأقل قبل أن تستطيع الحياة ترك دليل قاطع عليها فى الصخور يسمى بحقب ما قبل الكمبرى ، وقد زخر بحركات أرضية عنيفة مما جعل صخوره يغلب عليها الطابع التحولى وتفقد صفاتها الأصلية سواء أكانت رسوبية أو نارية . أما الزمن الجيولوجى الذى يلى هذا الحقب فقد زخر بأنواع الحياة المختلفة وامتلأ بتطوراتها وأشكالها العديدة وتعرضت صخوره إلى حركات أرضية عديدة تمكن الجيولوجيون بفضل دراستها والتعرف على أشكال الحياة السائدة فيها إلى تقسيمها إلى ثلاثة أحقاب ينقسم كل حقب منها إلى عدد من العصور كما يلى :

العمر بملايين السنين		الأحقاب	العصور
١	٧١	حقب الحياة الحديثة	الباستوسين والحديث
١٠			البايوسين
٢٠			الميوسين
١٠			الأوليجوسين
٣٠			الإيوسين
٥٥	١٣٥	حقب الحياة الوسطى	الطباشيرى
٤٥			الجوراوى
٣٥			الثلاثى
٣٠	٣٠٠	حقب الحياة القديمة	البرمى
٦٠			الكربونى
٤٠			الديفونى
٣٠			السيلورى
٦٠			الأردفيسى
٨٠			الكمبرى
٢٥٠٠	٢٥٠٠	حقب ما قبل الكمبرى	عصور ما قبل الكمبرى

ويفصل هذه العصور المختلفة بعضها عن بعض فى الغالب حركات أرضية أقل شدة من تلك التى تفصل الأحقاب . ونتيجة لهذه الحركات الأرضية يتغير توزيع اليابس والبحر فيغمر البحر مناطق سبق أن كانت يابسة وتأثرت بعوامل التعرية المختلفة ليرسب عليها رسوبياته بما احتوته من بقايا عضوية تتحجر بعد ذلك وتصبح وثائق زمنية لهذه الفترة أو قد ينحسر البحر وبذلك تكتسب اليابسة مناطق جديدة تصبح بعد أن كانت مناطق ترسيب معرضة لعوامل التعرية الجوية المختلفة . ولذلك فاننا لا نجد صخور العصور المختلفة ممثلة كلها فى منطقة واحدة إذ أن الحركات الأرضية ترفعها أحياناً فوق سطح البحر فتجعلها عرضة لعوامل التعرية المختلفة التى تبليها وأحياناً أخرى تغمرها تحت سطح البحر فتجعلها عرضة للترسيب . وما يتبع ذلك من حفظ البقايا العضوية فى هيئة متحجرة بداخلها كما أن الصخور الرسوبية المعرضة للعوامل الأرضية تعانى عادة ضغوطاً تجعلها تتجعد فى هيئة طيات أو تتصدع أو تتشكل إلى أشكال تركيبية عديدة ومعقدة .

وفيما يلى نتائج « تسيتل » كما يتضمنها كتابه :

١ – تتصف الصحراء الليبية بتركيب جيولوجى بسيط حيث تأخذ أغلب الطبقات الرسوبية الوضع الأفقى وتفتقر إلى التراكيب المعقدة مثل الصدوع والطيات والطبقات الرأسية .

٢ – فى قاعدة جبال أطلس المراكشية توجد الصخور التابعة لحقب الحياة القديمة (من عصرى الديفونى والكربونى (والتى يتتابع عليها جنوباً صخور رملية وأردوازية وفى بعض الأحيان تتداخل فيها صخور جرانيتية وفرفيرية .

٣ – فى المنخفضات ما بين جبال الأطلس وجبال « الأحجار » تكون صخور عصرى الطباشيرى المتوسط والعلوى الأساس الذى ترتكز عليه الصخور الطينية المترسبة من المياه العذبة والتى تتتابع بدورها مع صخور جبسية وملحية وتتبع العصر الرابع من حقب الحياة الحديثة .

٤ – تكون صخور العصر الطباشيرى سالفة الذكر الأساس الصخرى فى مناطق طرابلس . أما إلى جنوب طرابلس فتنكشف صخور رملية تتبع حقب الحياة القديمة . وهذه تكون بدورها الأساس الصخرى الذى يمتد إلى الحد الجنوبى للصحراء الليبية . وقد تختلط هذه الصخور ببعض طبقات جيرية أو اردوازية .

٥ – لم يثبت بعد وجود صخور العصر « البرمى » (آخر عصور حقب الحياة القديمة) أو العصر الثلاثى أو الجوراوى أو الطباشيرى السفلى (وهى عصور

حقب الحياة الوسطى) فى الصحراء أو فى الجبال الممتدة على حدود مصر .

٦ – يبدو أن هضاب « الأحجار » و « التبستى » تتكون من صخور رملية واردوازية وجرانيتية تتبع حقب الحياة القديمة وبعض صخور بركانية أحدث عمراً .

٧ – تعرف صخور حقب الحياة الحديثة ذات الأصل البحرى فى شمال المستنقعات التونسية الملحية فقط كما تنتشر كذلك فى الصحراء الليبية والعربية .

٨ – تمتد صخور عصر الأيوسين (أول عصور حقب الحياة الحديثة) الحاملة لحفرية النيمولنيت فى الصحراء الشمالية الشرقية وفى مصر حتى خط عرض إسنا جنوباً . أما الحد الجنوبى لصخور عصر الميوسينى (وسط حقب الحياة الحديثة) فيقع عند واحة سيوه والمرتفعات الواقعة بين القاهرة والسويس .

٩ – كان الجزء الجنوبى وجانب من الجزء الأوسط من الصحراءجزءاً من اليابس إبان منتصف حقب الحياة القديمة . أما الجزء الأعظم من بقية الصحراء فلم تكتسبه اليابسة إلا بعد العصر الطباشيرى (قرب نهاية حقب الحياة الوسطى) ولم يبق تحت البحر فى العصر الأيوسينى إلا بعض أجزاء من الصحراء الليبية التى بقيت أطرافها الشمالية تحت منسوب البحر حتى العصر الميوسينى الأوسط .

١٠ – يرجع عمر الانفجارات البركانية الموجودة فى طرابلس والصحراء الليبية والعربية وربما كذلك الموجودة فى المناطق الجبلية لمنطقة الأحجار إلى حقب الحياة الحديثة المتأخر . وحدث نتيجة لهذه الانفجارات صدوع قليلة وبعض آثار تحولية على الصخور المجاورة .

١١ – كانت الصحراء وكذلك جزء من جنوب وشرق منطقة البحر الأبيض المتوسط يابسة أثناء الزمن الطوفانى (الزمن الرابع من حقب الحياة الحديثة) .

١٢ – ليس هناك دليل على صحة الفرض القائل بأن الصحراء كانت فى الزمن الطوفانى تحت البحر ولم يمكن الإستدلال على ذلك بالظواهر الجيولوجية أو بالتفاصيل التضاريسية . وربما كان هناك اتصال تام بين المستنقعات التونسية الملحية والبحر الأبيض المتوسط .

١٣ – سادت موجة جوية رطبة أثناء الزمن الطوفانى فى شمال أفريقيا وربما تكون قد استمرت إلى ما قبل الزمن الحديث مباشرة .

١٤ – يعود شكل التضاريس الحالية لسطح الصحراء إلى فعل المياه العذبة الجارية وكذلك يرجع أصل الحفر الوعائية والمنحدرات الشديدة وغيرها .

١٥ – يرجع أصل الرمال فى الصحراء إلى تعرية الصخور الرملية التى تنتشر فى وسط وجنوب الصحراء وعمل الرياح مسئول عن تجميع هذه الرمال فى هيئة كثبان رملية وتوزيعها فى أنحاء الصحراء .

١٦ – يرجع تكون المستنقعات الملحية وكذلك القشرة الملحة والجبسية فى بعض المناطق إلى إذابة الصخور القديمة وتبخر المياه بعد تجمعها فى منخفضات عديمة الصرف .

١٧ – لا يوجد أى دليل على تغير كبير فى الأحوال الجوية فى الصحراء منذ بدء التاريخ الإنسانى .

هذه النتائج السبع عشرة التى لخصها تسيتل فى كتاب « الإضافات » تعتبر بحق ألف باء الجيولوجية المصرية وجيولوجية أفريقية الصحراوية الشمالية ويعتمد عليها الباحثون الجيولوجيون فى هذه المنطقة من العالم حتى اليوم

سقط الزند لأبي العلاء المعري

بقلم
الأستاذ أحمد إبراهيم الشريف

أولا — الشاعر :

فى شيخوخة الدولة العباسية حين أخذت العلة تدب فيها ، والانحلال يتطرق إليها من أطرافها فى شكل انفصال دويلات من الأطراف ، ويتغلغل فى باطنها فى شكل ثورة هنا وانتقاض هناك ، ويتمثل فى سائرها فى سقوط هيبة الخليفة فى أعين الناس حتى قال فيه المتنبي وهو يخاطب سيف الدولة :

فوا عجباً من وائل أنت سيفه
أما يتوقى شفرتى ما تقلدا ...

وفى الوقت الذى بلغت فيه الثقافة العربية الإسلامية أعلى ذراها بعد أن اتصلت بعلوم اليونان وفلسفاتهم ونقلت عن الهند وفارس وغيرهما ، ورجعت إلى مصادرها الذاتية ، فأخذت تشيع العلوم مكتوبةً ومتداولةً على الألسنة بين الناس ، فظهرت علوم الدين والفقه والتفسير والحديث واللغة والأدب والشعر والكلام والفلسفة والفيزياء والكيمياء والرياضيات والفلك وغيرها مما فاضت به خزائن الكتب فى عواصم البلدان المتنافسة فيما بينها على الفضل والعلم والآداب ...

وفى الجيل الذى بدأ العربى فيه يشعر بحاجته إلى تدحيض تهمة العجمة عن نسبه ولسانه ، فظهر التشدد فى اللغة العربية لذاتها على زعم أنها عصمة العربى بين الأعاجم إذا كان الإسلام ديناً مشتركاً بين الجميع ...

وفى مدينة ليست بالقريبة ولا بالنائية ، وليست بالصغيرة ولا الكبيرة ، ولا الغنية ذات الوفر ولا الفقيرة ذات المتربة ، مدينة تقع فى واد بين مرتفعات يقال لها « معرة النعمان » نسبة إلى النعمان بن بشير الأنصارى إذ اجتاز بها — فيما يقول الفيروز ابادى فى المحيط — فدفن بهـا ولداً فأضيفت إليه ، أو تديرها ، أى اتخذها داراً له ، فيما يقول ابن خلكان فى وفيات الأعيان ....

وفى أسرة منها معروفة بالعلم والعدل والعقل الراجح وسمت الوقار ، يتولى أبناؤها قضاء المدينة وما جاورها . ذكر ياقوت فى معجم الأدباء ممن تولى القضاء فى المعرة جد شاعرنا وعمه وأباه وأخاه الأكبر أبا المجد محمد بن عبد الله المعرى ، الواحد تلو الآخر على هذا الترتيب . كما ذكر أخاه الآخر وسبعة من أبناء إخوة الشاعر وأحفادهم كلهم شعراء

تولى بعضهم القضاء وبعضهم منصب الكتابة لنورالدين زنكى . وهو شاهد على فضل الأسرة وعراقة العلم والأدب فيها ، كما أنه شاهد على درجة من اليسار فوق الفاقة ودون الثراء الفاحش المتلف ....

وفى سنة ثلثمائة وثلاث وستين للهجرة (تسعمائة وثلاث وسبعين للميلاد) ولد أبوالعلاء أحمد بن عبدالله بن سليمان التنوخى المعرى اللغوى الشاعر رهين المحبسين أو رهن السجون كما قال عن نفسه فى اللزوميات :

أرانى فى الثلاثة من سجونى
فلا تسأل عن النبأ النبيث
لفقدى ناظرى ولزوم بيتى
وكون النفس فى الجسد الخبيث

أصابه الجدرى وهو فى الرابعة من عمره وذهب ببصره فقضى عليه بأول محبسيه أو أول محابسه ، فانعزل مرغماً عن سائر اللذات ، فما ونى الرجل فى باقى حياته يضيف إليه أحباساً وسلاسل وقيودا ، كان أكبر مايميزه الاعتزاز بالنفس كشأن سائر أسرته ، فانصب اعتزازه بنفسه على العقل والعلم والأدب ، وكان محقاً فى أن يرى لنفسه الحق أن يتبوأ أعلى ذروة فى الدنيا . أما وقد قصرت به الحال وأصابته الدنيا فى عينيه فليواجهها بالازدراء والتحدى ، وليستهن بها بإضافة قيود مختارة إلى قيده المفروض :

تأملنا الزمان فما وجدنا
إلى طيب الحياة به سبيلا
ذر الدنيا إذا لم تحظ منها
وكن فيها كثيراً أو قليلا
وأصبح واحد الرجلين : إما
مليكاً فى المعاشر أو أبيلا(١)

مات أبوه وهو فى الرابعة عشرة من عمره فرثاه بقصيدته المشهورة التى مطلعها :

نقمت الرضا حتى على ضاحك المزن
فلا جادنى إلا عبوس من الدجن

وفقد بموت أبيه أحد معلميه الكبار الذين تتلمذ عليهم . ثم قضى بعد ذلك نيفاً وعشرين عاماً وليس فى تاريخه شئ كبير ، حتى إذا وافى على الخامسة والثلاثين . تراءى له أن يطلب المجد والثروة فى بغداد عاصمة الخلافة والعلم يومذاك . فرحل إليها فى سنة ٣٩٨ هـ وظل بها حتى سنة ٤٠٠ هـ حين يئس منها ورجع خائباً سيئ الظن بها وبالناس ، موقناً بأن الفضل والأدب وحدهما لايكفيان لتسنم ذروة المجد والثروة وأن لابد إلى جانبهما من سلم دنيوى يرتقى عليه إلى الآفاق الدنيوية العليا لم يهبه الله علماً به . إلا أنه استفاد من رحلته هذه علماً وأدباً واستفاد صداقة قوم أجلاء منهم أبوحامد الاسفرايينى الفقيه الشافعى ، والشريف الرضى والشريف المرتضى الشاعران العلويان ، وخازن دار العلم ، أو أمين المكتبة ، الذى فتح خزانته للمعرى وفتح صدره لصداقته التى استمرت بعد عودة هذا إلى بلده فترة طويلة حتى إنه كتب إليه فى سنة ٤١٤ هـ قصيدته التى مطلعها :

لمن جيرة سيموا النوال فلم ينطوا
يظللهم ما ظل ينبته الخط
رجوت لهم أن يقربوا فتباعدوا
وأن لا يشطوا بالمزار فقد شطوا

وهى كرثائه لأبيه من قصائد « سقط الزند » ، وقد تضمنت هذه القصيدة أيضاً إشارة إلى آل الحكار الذين ينتمى إليهم أبو أحمد الحكارى الذى استنقذ له زورقه الذى رحل فيه إلى بغداد من أصحاب الأعشار الذين اغتصبوه حيث يقول :

وعن آل حكار جرى سمر العلا
بأكمل معنى لا انتقاص ولا غمط
فإن ينسهم أمر السفينة فضلهم
فليس بمُنسِىٍّ الفراق ولا الشحط

(١) الأبيل : الراهب المعرض عن الدنيا .

وبينما هو فى طريق العودة إلى معرة النعمان وافاه نبأ موت أمه ، وكانت لها منزلة كبيرة فى نفسه فوقع النبأ فى نفسه وقوع الصاعقةور ثاها بقصيدته التى مطلعها :

سمعت نعيَّهـــا صُمّى صمامِ
وإن قال العواذل لا همـــام

ولكن صورتها ما برحت تعاوده فى المنام كما يستدل من قصيدة أخرى من قصائد سقط الزند قالها فى رثاء أمه إذ راودته فى الرؤيا ومطلعها :

خلوّ فؤادى بالمودة إخلال
وابلاء جسمى فى طلابك إبلال

تلك هى الأحداث البارزة فى حياته حتى سن الأربعين ، وهى التى يلتمس فيها وفى شخصيته وتكوينها سبب اعتزاله الناس . فلا ريب أن حبه للوقار وتجنب ما يثير السخرية به ، وأن إصابته بالجدرى والعمى ، وأن يأسه من سهولة انقياد الناس لفضله وعلمه الذى استقر بنفسه من رحلته إلى بغداد وأن موت أمه قد تضافرت جميعاً على تكوين هذه النظرة المتشائمة القائمة عنده عن الحياة والأحياء . ففقد إيمانه بالحياة وكره كل عمل فى سبيل استمرارها فأقلع عن الزواج خوف النسل ، وسخط على المرأة لأنها حبالة الحياة للعمل على اتصالها ، ولكنه لن يجارى الأنام فى هذا السبيل كما قال فى « اللزوميات » :

تواصل حبل النسل ما بين آدم
وبينى فلم توصل بلامى باء
تثاءب عمرو إذ تثاءب خالد
بعدوى فما أعدتنى الثؤباء

وظلت هذه الفكرة قائمة فى نفسه حتى الموت ، إذ أوصى أن يكتب على قبره بعد موته ، كأن أنجاب البنين جناية عليهم :

هذا جنـــاه أبى علىّ
وما جنيت عـــلى أحد .

وكما فقد إيمانه بالحياة ووجوب استمرارها فإنه فقد إيمانه بالناس وطرق معاشهم ، فاعتزلهم فى منزله لا يبرحه ولا يحب أحداً أن يطرق عليه بابه . ولكن أنى له أن يمنع الناس عن زيارته والتوسل إليه كلما حزبهم أمر لا يصلح له غيره . حاصر صالح بن مرداس أحد قواد حلب مدينة المعرة وألح فى حصارها حتى ضاق الناس ، فتوسلوا للشيخ أن يكون سفيرهم لدى صالح كى يرفع عنهم الحصار ، فاستجاب لهم لرقة قلبه وعطفه عليهم ، وهى رقة ليست غريبة على أمثاله من المتشائمين القانطين الذين يضيقون بالحياة والأحياء ، لأنهم يضيقون بالناس على ما هم عليه من خسة ودناءة؟ ويعطفون عليهم لجهلهم وقلة حيلتهم . فلما ذهب إلى صالح استجاب هذا له وقال : « قد وهبتها لك » . إلا أن المعرى لم تفته السخرية فى هذا الموقف فصوره فى مقطوعة من اللزوميات يقول فيها :

تغيبت فى منزلى برهة ستير العيوب فقيد الحسد
فلما انطوى العمر إلا الأقـــل وحان لروحى فراق الجسد
بعثت سفيراً إلى صالح وذاك من القوم رأى فسد
فيسمع منى سجع الحمام وأسمع منه زئير الأسد
فلا يعجبنّى هذا النفـــاق فكم نفقت محنة ما كسد

وفيما عدا هذه السفارة لم يخرج من منزله نحو نصف قرن إلا أن يكون خروجاً لغرض ولفترة قصيرة مرة أو مرتين . فكان التزامه داره هذا هو ثانى محبسيه اللذين أشار إليهما النـــاس حين دعوه « رهين المحبسين »

وكما اعتزل الناس فى عقر داره ، اعتزل أكل اللحوم وما يخرج من الحيوان كالبيض واللبن وعاش نباتياً على مبدأ الرحمة بالحيوان ؛ وقيل إن الطبيب وصف له فى مرض ألم به مرة أن يأكل الفروج ، فأباه حين قدم إليه وخاطبه بقوله : « استضعفوك فوصفوك ، هلا وصفوا شبل الأسد ؟! » وكان يقول (اللزوميات) :

تسريح كفك برغوثاً ظفرت به
أبر من درهم تعطيه محتاجا
لا فرق بين الأسك ا لجون أطلقه
وجون كندة أمسى يعقد التاجا (١)
كلاهما يتوقى ، والحياة له
حبيبة ، ويروم العيش مهتاجا

وقد أثار بهذا على نفسه ثائرة الكثيرين ممن ناصبوه العداء واتهموه بالمروق من الدين والزندقة لآرائه فى الإلاهيات ، فكانوا يرون فى تحريمه على نفسه أكل اللحوم نوعا من الخروج على قواعد الشريعة التى أحلت أكل الحيوان والسمك والطيور ؛ وقد أدى هذا الخلاف أو العداء إلى الرسائل التى تبودلت بينه وبين داعى الدعاة بمصر أبى نصر هبة الله بن موسى بن أبى عمران ، التى بلغت خمس رسائل ، ثلاثا من داعى الدعاة واثنتين من المعرى إليه ، إذ يقول أبو نصر فى أولاها :

« ولما رأيت ذلك ، وسمعت داعية البيت الذى يعزى إليه (أى المعرى) وهو :

غدوت مريض الدين والعقل فالقنى
لتعلم أبناء الأمور الصحائح (٢)

شددت إليه راحلة تعليل فى دينه وعقله إلى الصحيح الذى ينبئنى أبناء الأمور الصحائح ... » وهو يشير بهذا إلى قصيدة للمعرى فى لزومياته يقول فيها :

غدوت مريض العقل والدين فالقنى
لتسمع أبناء الأمور الصحائح
فلا تأكلن ما أخرج الماء ظالماً
ولا تبغ قوتا من غريض الذبائح
ولا بيض أمات أرادت صريحه
لأطفالها دون الغوانى الصرائح
ولا تفجعن الطير وهى غوافل
بما وضعت فالظلم شر القبائح
ودع ضَرَبَ النحل الذى بكرت له
كواسب من أزهار نبت فوائح
فما أحرزته كى يكون لغيرها
ولا جمعته للندى والمنائح
مسحت يدى من كل هذا فليتنى
أبهت لشأنى قبل شيب المسائح

واستطرد النقاش من أكل اللحوم إلى مشكلة الخير والشر وخالقهما وماجرى هذا المجرى من مسائل علم الكلام .

ولئن كان النقاش بينه وبين داعى الدعاة فى حدوده المعقولة ، لقد تطرف غير داعى الدعاة ، كابن الهبارية ، حتى طعن فى اسلامه وفى قواه العقلية وادعى أنه لما علم بأن داعى الدعاة يستدعيه إلى حلب للقتل أو الاسلام ، سم نفسه ومات .

لكم عانى الرجل من الناس فى حياته وبعد مماته ، وهو الذى اعتزلهم ومايعتقدون !

وفى ربيع الأول من سنة ٤٤٩هـ ألم به مرض دام ثلاثة أيام ، « ولم يكن عنده غير بنى عمه ، فقال لهم فى اليوم الثالث : اكتبوا عنى ، فتناولوا الدوى والأقلام فأملى عليهم غير الصواب . فقال القاضى أبو محمد عبدالله التنوخى : أحسن الله عزاءكم عن الشيخ فإنه ميت . فمات ثانى يوم » (٢) ووقف على قبره أربعة وثمانون شاعراً يرثونه من بينهم تلميذه أبوالحسن على بن همام الذى يقول :

(١) الأسك المصلم الأذنين ، والجون الأسود – كناية بهما عن البرغوث ؛ وجون كندة لقب ثور بن عفير وهو أبو حى من أحياء اليمن .

(٢) هكذا وردت رواية البيت فى رسالة داعى الدعاة كما أوردها ياقوت فى معجم الأدباء جـ٣ ص ١٧٨ .

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان جـ١ ص ٢٤٤

إن كنت لم ترق الدماء زهادة
فلقد أرقت اليوم من جفني دما

ودفن في ساحة من دور أهله بمعرة النعمان .

ثانيا ـ مؤلفاته وتصانيفه :

ترك لنا المعرى – حسبما ذكر ياقوت – نيفـا وستين كتاباً ، ضاع معظمها . منها ما أعجلته المنية عن تمامه ، ومنها مختصرات وشروح ، ومنها مطولات « كالفصول والغايات » ، حيث يقصد بالغـايات القوافى ، « وهو كتاب موضوع على حروف المعجم ما خلا الألف... قيل إنه بدأ بهذا الكتاب قبل رحلته إلى بغداد وأتمه بعد عودته إلى معرة النعمان ، وهو سبعة أجزاء ، وفى نسخة مقداره مائة كراسة » (١) ومنها الرسائل المطولة كرسالة الغفران التى كتبها رداً على رسالة ابن القارح ووصف فيها رحلة خيالية إلى الدار الآخرة حيث قابل من قابل من مشاهير العرب فى الجنة وفى الأعراف وفى الجحيم .

وتشهد مؤلفاته بذوق رائق فى تسمية كتبه ، فقد سمى شرحه واختصاره لديوان أبى تمام حبيب بن أوس الطائى باسم « ذكر حبيب » ؛ وشرحه لديوان أبى عبادة الوليد بن عبدالله البحترى باسم « عبث الوليد » ؛ وشرحه لديوان أبى الطيب أحمد بن الحسين المتنبى باسم « معجز احمد » . وناهيك بعنوان يدلك على خلاصة رأى صاحبه فى شعر صاحب الديوان .

على أن أهم ما أثر من شعره هو ديوان « سقط الزند » وديوان « لزوم مالايلزم » . فأما « سقط الزند » فهو موضوع رسالتنا الأصلى ، وأما « لزوم مالايلزم » فهو الديوان الذى اشتمل على فلسفته فى الحياة والأحياء وما وراء الموت والأخلاق والمرأة وما إلى هذا من المسائل الفلسفية والأخلاقية .

(١) معجم الأدباء ج٣ ص ١٤٦ – ١٤٧ .

وقد التزم فى هذا الديوان قيوداً لا يقيده بها أحد التزم مع حرف الروى حرفاً آخر لا يتعداه كما التزم الهمزة مع الحاء فى قصيدته التى أسلفناها فى تحريم أكل الحيوان . وألزم نفسه ثانيا بالنظم على حروف المعجم كلها ، على الرفع والنصب والخفض والوقف ولم يغفل استغراق جميع البحور والأوزان والقوافى ما أمكن : كل هذا فى أغراض يصعب على الناثر أحيانا ، بله الشاعر ، أن يسوقها فى نسق سهل جميل

ثالثاً ـ سقط الزند

ديوان سقط الزند جزءان يضاف إليهما جزء خاص بالدروع أطلق عليه المعرى اسم « الدرعيات » وتبلغ عدة قصائده بين قصيدة طويلة ومقطوعة صغيرة إحدى وثلاثين قصيدة ، كما تبلغ قصائد جزئى الديوان أربعاً وسبعين قصيدة ومقطوعه ، يضاف إليها سبع قصائد قصيرة أوردها جامع الديوان بعد الدرعيات معظمها فى الغزل .

ولسقط الزند أهمية كبرى فى تصوير نفس الشاعر وحياته وأحداثها وتطور فلسفته فى الحياة التى مارسها والموت الذى واجهه فى أقرب المقربين إليه وفى الأصدقاء والمعارف البعداء ؛ ففيه الشوق والحنين والفخر والمدح والتهنئة والغزل والرثاء والوصف والرحلات وفيه خلاصة آمال الشاعر وآلامه ، وسعوده ونحوسه ، وأفراحه وأحزانه ، وما استقى من كل هؤلاء من العبر والآراء .

والديوان سجل شعر المعرى منذ بدأ يقول الشعر فى الحادية عشرة من عمره ، ففيه قصائد قالها فى شبابه كقصيدته التى رثى فيها أباه وهو فى الرابعـة عشرة من عمره ، وفيه قصائد قالها فى سن النضج كقصائده فى بغداد ورثائه لأمه وهو عائد من عاصمة بنى العباس ؛ وفيه ايضاً قصائد قالها فى كهولته وزمن

مشيبه كرثاء أبى حمزة الفقيه الحنفى الذى يصفه فى القصيدة بأنه رفيق الصبى ، وكقصيدته إلى خازن دار العلم التى بعثها إليه سنة ٤١٤ هـ أى بعد أن تخطى سن الخمسين . وربما كان من بين قصائد الديوان ما صدر عن الشاعر بعد هذه السن ولكننا لا نعلم ذلك علم اليقين؛ إلا أن الذى نعلمه أن الشاعر نفسه هو الذى جمع ديوانه هـــذا ، فليس هو بالذى يحتوى على آخر ما قال من شعر فى أغراض الشعر المألوفة بمعزل عن اللزوميات فى صياغتها وأغراضها .

ويتعذر علينا فى عجالة كهذه أن نتتبع قصائده أو حياته كلها فى الديوان ، فنكتفى بتصوير نفسيته التى تبدو من شعره صورة صغيرة نجتهد أن تكون واضحة بقدر الامكان ، فنتتبع أغراضه بالاستشهاد وشئ من التحليل ، كما نرى من ذلك دخيلة نفس الشاعر وما انطوت عليه من طموح أو قناعة؛ ولا يفوتنا أن نرى منه أيضاً فنه فى القول والتعبير ، ولزومه مالا يلتزم به غيره من الشعراء فى القريض نسجاً وغرضاً قبل أن يلتزم به فى القوافى والعروض .

الفخر :

لا تكاد تخلو قصيدة من قصائد هذا الديوان ، فيما عدا الرثاء ، من الفخر . بل إن بعض رثاء الشـــاعر ، ولاسيما ما رثى به بعض أهله ، يفيض بالفخر بهم كما يشهد على ذلك رثاؤه لأبيه . وهى علامة على مدى اعتزاز الرجل بنفسه وعلمه وأدبه على الرغم من مظهر التواضع الذى تدثر به طول الحياة

ولكن العـــلامة الظاهرة فى فخره هى إعتزازه بالعلم والأدب ، لا بالأصل والنسب ، وإن لم يكن نسبه أقل من أن يكون موضع الفخر والمباهاة ؛ وقلما يرد فى قصائده إشارة إلى النسب الرفيع ، فإذا ورد من هذا شئ فأغلب ذلك فى مدائحه لبعض الأعلام من ذوى قرباه . بل إن عدم اكتراثه بالفخر بالأجداد قد طوع له أن يفضل الفرس على العرب وأمرائها فى إحدى قصائد سقط الزند التى قالها فى الشباب وفيها يقول :

لتذكر قضاعة أيامها وتُزْهَ بأملاكها حمير
فعامل كسرى على قرية من الطف سيدها المنذر

فليس مثل هذا من يفتخر بنسبه وإن كان له فى نسبه مورد فخر ثرار ، بل فخره بنفسه وعلمه كما قال من قصيدة فى الفخر :

ورائى أمامٌ والأمامُ وراءُ
إذا أنا لم تكبرنى الكبراء
بأى لسان ذامنى متجاهلٌ
علىّ وخفق الريح فىّ ثناء

أى كما قال فى أشهر ما أثر عنه من قصائد الفخر :

ألا فى سبيل المجد ما أنا فاعل
عفاف وإقدام وحزم ونائل
أعندى وقد مارست كل خفية
يصدق واش أو يخيب سائل
تعد ذنوبى عند قوم كثيرة
ولا ذنب لى إلا العلا والفضائل
كأنى إذا طلت الزمان وأهله
رجعت وعندى للأنام طوائل
وقد سار ذكرى فى البلاد فمن لهم
بإطفاء شمس ضوؤها متكامل
يهم الليالى دون ما أنا مضمر
ويثقل رضوى دون ما أنا حامل
وإنى وإن كنت الأخير زمانه
لآت بما لم تستطعه الأوائل
ولى منطق لم يرض لى كنه منزلى
على أننى بين السماكين نازل
ينافس يومى فىّ أمسى تشرفا
وتحسد أسحارى على الأصائل

فليس فى هذا الفخر كلمة واحدة عن آبائه وأجداده ، بل فخر بنفسه التى تسعى إلى المجد فى عفة وحزم وكرم ، وبعقله الذى لا يقع فريسة للوشاة والمنافقين وبقلبه الذى لا يخيب سائلا يسأله فى حاجة ، ثم ينحى باللائمة على أعدائه الذين يعددون له الذنوب وما هى بذنوب بل علاً وفضائل ؛ ثم يقول كلمته التى تعد « برنامجه » فى الحياة ، وهى أنه يبتغى أن يفعل ماعجز عنه الأوائل وإن كان زمنه الأخير بين الأزمان .

ومن هذا القبيل كل فخر أعرب عنه فى شعره ؛ ولذا فإنه يعد صورة لنفسه تدلنا على تركيب نفسيته دلالة أوضح من دلالة المدح أو الوصف عليها . فالاعتزاز وحده ليس هو علامته المميزة ، بل يضاف إليه التحدى والعناد الذى أضاف إلى حبس العمى أحباساً بعد أحباس ؛ وهى خصيصة نفسية تظهر جداً من قوله فى قصيدة أخرى :

أرى العنقاء تكبر أن تصادا
فعاند من تطيق له عنادا
وما نهنهت عن طلب ولكن
هى الأيام لا تعطى قيادا
فلا تلم السوابق والمطايا
إذا غرض من الأغراض حادا

*

تجنبت الأنام فلا أواخى
وزدت عن العدو فلا أعادى
فأى الناس أجعله صديقا
وأى الأرض أسلكه ارتيادا
ولو أن النجوم لدى مال
نفت كفاى أكثرها انتقادا
كأنى فى لسان الدهر لفظ
تضمن منه أغراضا بعادا
يكررنى ليفهمنى أناس
كما كررت معنى مستعادا

مثل هذا الفخر قد يجنح بصاحبه إلى العيب والتشهير والسخط على الناس والحياة ؛ ولكن المعرى ليس من هؤلاء العيابين الناقمين ، بل قصاراه أنه يريد الناس أكثر علما وأوفر فضلا وأحسن خلقا ، ولكنهم على ما هم عليه من الضعة والصغار والتهافت على السفساف والخسة والانحطاط أقل فى نظره من أن يستحقوا الاحترام ، وقد يستحقون العطف والرثاء . والمعرى يسبغ عليهم سابغ عطفه ، ولا يقبل وهو الذى اعتزل دنياهم أن ينفرد دونهم بجنة النعيم :

ولو أنى حبيت الخلد فرداً
لما أحببت بالخلد انفرادا
فلا هطلت على ولا بأرضى
سحائب ليس تنتظم البلادا

بل إنه هو الذى لا يرى الناس إلا خادما بعضهم بعضا ، ولا انتظام للحياة الا بهذه الخدمة المتبادلة بينهم راضين وكارهين ، عالمين وغافلين كما قال فى اللزوميات :

والناس للناس من بدو وحاضرة
بعض لبعض ، وإن لم يشعروا ، خدم

المدح والتهنئة

لم يتكسب أبو العلاء بشعره ، ولا طرق باب الأمراء والكبراء ، اعتزازاً بنفسه وعلواً بقدره عن الاستجداء بالشعر ، ولهذا لا نجد فى مدائحه الا ماكان من قبيل الإخوانيات ، موجهاً أغلبها الى أصدقائه ومعارفه . بل إن الكثير منها فى الحقيقة ردود على قصائد وردت إليه من أصدقائه الشعراء ، أو شكر على تحية أو هدية تلقاها منهم كقصيدته التى مطلعها

عللاني فإن بيض الأماني

فنيت والظلام ليس بفان

فإنها رد على قصيدة بعث بها إليه الشريف أبو ابراهيم موسى بن اسحق مطلعها :

غير مستحسن وصال الغواني

بعد ستين حجة وثمان

ويتأكد هذا المعنى اذا نظرنا فى القيم التى يعلقها بممدوحيه ، ويراها فيهم جديرة بالتمجيد والتنويه ، فإنها قيم الفضل والعلم والأدب ، أى هى للسمات الشخصية فى مقابل المكسوب من تراث الآباء ، والأجداد . ولربما عرج على ذكر آباء ممدوحيه ، ولكن بعد إثبات الفضل الذى به استحق الممدوح المديح .

قال قصيدة يجيب بها بعض الشعراء على قصيدة يمدحه بها أولها :

« أرقد هنيئا فإنى دائم الأراق

ولا تشفنى ، وغيرى ساليا فشق»

كان هذا الشاعر تلميذه فيما سبق وسافر عنه فبعث إليه بالقصيدة من مقامه الجديد ، فرد عليه المعرى يقول :

لله درك من مهر جرى وجرت

عتق المذاكى فخابت صفقة العتق

إنا بعثناك تبغى القول من كثب

فجئت بالنجم مصفوداً من الأفق

وقد تفرست فيك الفهم ملتهباً

من كل وجه كنار الفرس فى السذق(١)

أيقنت أن حبال الشمس تدركنى

لما بصرت بخيط المشرق اليقق (٢)

هذا قريض عن الأملاك محتجب

فلا تذله بإكثـار على السوق

فإذا ذكر الآباء والأجداد فهو المتبسط فى الحديث مع الصديق ، يتبادل معه الآراء والعواطف والخلجات التى يعلم أنها قسط مشترك بينه وبينه ، ويعلم أنها موضوع مناسب للحديث فى مجالس الألفة والمودة ، ففى قصيدته إلى الشريف أبى ابراهيم العلوى ، يذكر اللهو وللسمر ثم يعرج على الكلام فى آباء صديقه الذين يحق لكل مسلم أن يفخر بهم ، بل يجب على كل مسلم أن يوادهم امتثالاً لقوله تعالى : « قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة فى القربى » .فيقول :

وعلى الأفق من دماء الشهيدين

علىٍّ ونجله شـاهدان

فهما فى أواخر الليل فجرا

ن وفى أوليـاته شفقـان

ثبتاً فى قميصه ليجئ الحش

ر مستعـديا إلى الرحمن

وجمال الأوان عقب جدود

كل جـد منهم جمال أوان

يا ابن مستعرض الصفوف ببدر

ومبيد الجموع من غطفـان

أحد الخمسـة الذين هم الأ

غراض فى كل منطق والمعانى

والشخوص التى خلقن ضياءً

قبـل خلق المريخ والميزان

ثم يستطرد فى هذا المعنى مستعيراً من أسماء الكواكب والنجوم ومصطلحات الفلك استعارات ومجازات وتشبيهات هو بين شعراء العربية أستاذها الوحيد بغير منازع .

لهذا جاءت مدائحه صوراً معنوية لأشخـاص ممدوحيه ، ولم تكن صورة واحدة متكررة لرجل يستحيل وجوده لاكتمال كل كمال فيه ، وغياب كل نقص عنه ، رجل معصوم من الخطأ حتى فى الظن ، معصوم من الزلل حتى فى اللهو ، كتلك

(١) عيد للمجوس

(٢) الأبيض .

الصور التى نراها عند كثير من المادحين المتكسبين الذين يمدحون صناعة لا شعورا

مدح أميراً عرف بالحرب والفروسية ، ومثله من يتفاءل بالطوالع والأسماء ، فذكر الشاعر تفاؤله باسمه « سعيد » ، ووصف قوة شكيمته وبأسه وخبرته بفنون الحرب والقتال فقال :

سألن فقلت مقصدنا سعيد
فكان اسم الأمير لهن فالا
مكلف خيله قنص الأعادى
وجاعل غابه الأسل الطوالا
تكاد قسيه من غير رام
تمكن فى قلوبهم النبالا
تكاد سيوفه من غير سل
تجد إلى رقابهم انسلالا
تكاد سوابق حملته تغنى
عن الأقدار صونا وابتذالا

ولربما أخذت المبالغة على المعرى فى مدحه ، كأن يصف عروس الأمير الذى يهنئه بأنها محصنة فيقول :

تخفى ولا تظهر إلا إذا
أحرزها منزلك الأعظم
كأنها سر الإله الذى
عندك دون الناس يستكتم

ولكن المبالغة فى ذاتها ليست عيباً فى الشعر ، لأن المبالغة المعيبة هى ما يصدر عن خلل فى الحس والشعور يؤدى إلى الإحالة التى لا رصيد لها من النفس ولا من الواقع ولا من الخيال ، بل رصيدها الوهم والوسواس والربط بين مالا رباط بينه ، كوصف ابن هانى لمشيئة المعز لدين الله الفاطمى بأنها فوق مشيئة القدر لأنه الواحد القهار .

أما المبالغة التى تصدر عن شعور صحيح باستعظام العظيم واستصغار الصغير ، فإنها من الشعر فى الصميم

ومبالغة المعرى من نوع غير هذين ، فهى من قبيل من يستطرد بالفكرة إلى منتهاها وغاية شوطها المنطقى فيستنزفها كل مافيها حتى مايبقى زيادة لمستزيد أو هى مبالغة الرسام الذى يندفع فى التعظيم والتبجيل فيخلع على صورته ثوباً من الحسن والرواء ، ويحلها المحل الرفيع ، لأنه رواء فى نفسه بإزائها ، ومحل تستحقه فى نفسه وإن لم يكن لها فى الواقع المأثور ، ولكنه مع ذلك لا ينسى الشبه الحميم .

مثال ذلك ماخاطب به أبا الخطاب الشاعر وكان مفرطاً فى القصر فقال :

وهززت أعطاف الملوك بمنطق
رد المسن إلى اقتبال شبابه
ألبستنى حلل القريض ووشيه
متفضلا فرفلت فى أثوابه
وظلمت شعرك إذ حبوت رياضه
رجلا سواه من الورى أولى به
فأجاب عنه مقصراً عن شأوه
إذ كان يقصر عن بلوغ ثوابه

الرثاء

والرثاء فن أبى العلاء قبل كل فن سواه ؛ فهو فى العربية شاعر الرثاء وفيلسوف الحياة بلا مراء ... نعم فيلسوف الحياة لا فيلسوف الموت : الحياة الواقفة أمام الموت موقف الشك والحيرة والخوف والأشفاق وموقف الأمل أيضاً والرجاء : أتراه نهاية كل نهاية؟ ونومة لا يقظة بعدها ؟ أم هو نقلة من دار إلى دار؟

إنما ينقلون من دار أعما
ل إلى دار شقوة أو رشاد
ضجعة الموت رقدة يستريح الجس
م فيها والعيش مثل السهاد

ثم ما الدار بعد الدار ؟ أدار تعاسة وشقاء أم دار نعيم وهناء ؟ ... موقف الجاهل بأحق شئ منه

بالمعرفة واليقين ، والصارخ صرخة اليأس والعجز مع ابن الرومى :

ألا من يريني غايتي قبل مذهبي
ومن أين؟ والغايات بعد المذاهب ؟

موقف الإنسان الذى يريد الحياة بعد الحيـــاة ولا يدرى عاقبة المصير ، بل لا يدرى كيف يحدد هــذا الرجاء : أيريدها حياة كالحياة أم تراه لا يرضاها على نسق الحياة وهل يرضاها على نسق سواه كما يقول العقاد :

ما وراء القبر فى قول الثقات
حالة تحمــد يوماً سرها
لست بالراضى حياة كالحياة
لا ولا ترضى حياة غيرها

نعم إنه ليحمد سرها ، ولكنه لا يستريح وسرها قائم لا مدخل إليه ولا مفتاح لمغاليقه .

والمعرى هو فيلسوف هذه الحياة ولسانها الذى لا يفتأ يذكر الموت ولا ينساه لمحة عين ، ولا يملك إزاءه إلا الحيرة والخوف والاشفاق . وهو فى هذا عبقرى مفطور ؛ قال خلاصة مايقال وهو بعد غلام صغير لم يجاوز الرابعة عشرة من عمره يوم مات أبوه فرثاه بقوله :

على أم دفر غضبة الله إنها
لأجدر أنثى أن تخون وأن تخنى
جهلنا فلم نعلم على الحرص ماالذى
يراد بنا ، والعلم لله ذى المن
إذا غيب المرء استسر حديثه
ولم تخبر الأفكار عنه بما يغنى
تضل العقول الهبرزيات رشدها
ولا يسلم الرأى القوى من الأفن
وجدنا أذى الدنيــا لذيذاً كأنما
جنى النحل أصناف الشقاء الذى نجنى
فما رغبت فى الموت كدر ، مسيرها
إلى الورد خمس ، ثم يشربن من أجن (١)
وخوف الردى آوى إلى الكهف أهله
وكلف نوحاً وابنه عمل السفن
وما استعذبته روح موسى وآدم
وقد وعدا من بعده جنتى عدن

* * *

مجاور سكن فى ديار بعيـــدة
من الحى ، سقيا للديار وللسكن
طلبت يقينا من جهينة عنهم
ولن تخبرينى يا جهين سوى الظن
فإن تعهدينى لا أزال مسائلا
فإنى لم أعط الصحيح فأستغنى

نعم لم يعط الصحيح فيستغنى ... لم يعط الصحيح الذى يستريح إليه ويطمئن به فى مسألة المسائل وسر الأسرار ، ولو أنه تيقن من « غايته قبــل مذهبه » لاستراح .

ونظن أن هذه القصيدة أقوى دلالة على عبقرية المعرى — لسان الحياة الحائرة إزاء الموت وما وراءه — من درره الكبار التى تلتها ، وتوجتها قصيدته فى رثاء أبى حمزة الفقيه الحنفى ، لأن قصائد الشيخوخة قد تكون ثمرة العلم والدرس ، أو ثمرة الفلسفة المستفادة من تجاريب الحياة . أما قصيدة الصبا الباكر فلا مصدر لها إلا العبقرية المفطورة والجبلة اللدنية فى هذه الطبيعة المتأصلة فيه .

ولقد فاض سقط الزند بقصائد الرثاء ، وتعدد تعبير الشاعر وتلون بألوان مختلفة ، ولكن الفكرة دائماً هى الفكرة ، والفلسفة هى الفلسفة ، والحياة فى حيرتها إزاء الموت لا تطلبه ولا ترجوه ، ولا تنفك عنه ولا تحيد :

(١) الكدر القطا ، وسيرها إلى الورد خمس أى ترد الماء على مسافة خمس ليال ، والأجن الماء الآسن .

غير مجد فى ملتى واعتقادى
نوح باك ولا ترنم شاد
وشبيه صوت النعى إذا قيـ
ـس بصوت البشير فى كل ناد
أبكت تلكم الحمامة أم غنـ
ـت على فرع غصنها المياد
تعب غير نافع واجتهاد
لا يؤدى إلى غناء اجتهاد

ولا يفوتنا فى الكلام عن الرثاء عند المعرى أن ننظر فى مراثيه ، لنرى أهى مجرد مناسبات لبسط القول فى فلسفة الموت وما وراءه ، أم هى رثاء حق للمرثى يخامر نفس الشاعر بالحزن والألم ؟

المطلع على سقط الزند يرى أن المعرى يستجيشه الميت كما يستجيشه الممات ؛ ففى مراثيه انفعال الحزن العميق والوجد القوى لفراق من ذهب من الأقرباء والأصدقاء . وحزنه ألوان تتعدد وتتغير مع كل ميت راحل ، وتصويره لما يفقده مع كل فقيد صورة صادقة لهذا الفقيد لا تختلط بسواه . فأبوه قاض له مشاركة فى الشعر وله سمت ووقار :

مضى طاهر الجثمان والنفس والكرى
وسهد المنى والجيب والذيل والردن
فياليت شعرى هل يخف وقاره
إذا صار أحد فى القيامة كالعهن
وهل يرد الحوض الروى مبادرا
مع الناس أم يأبى الزحام فيستأنى
حجا زاده من جرأة وسماحة
وبعض الحجا داع إلى البخل والجبن
أمولى القوافى ، كم أراك انقيادها
لك الفصحاء العرب كالعجم اللكن
هنيئاً لك البيت الجديد موسدا
يمينك فيـــه بالسعادة واليمن

وصديقه أبو إبراهيم العلوى أمير فارس ذو غزوات بالسيف والرمح ، ينتمى إلى آل البيت ، فهو ممن أوجب الله مودتهم على المؤمنين :

أعازل إن صم القنا عن نعيه
فواحسدا من بعده للقنا الصم
بكى السيف حتى أخضل الدمعُ جفنَه
على فارس يرويه من فارس الدهم
تلذ العوالى والظبا فى بنائه
لقاءَ الرزايا من فلول ومن حطم
وبالله ربى ماتقلد صارما
اه مشبه فى يوم حرب ولا سلم
فتى عشقته البابلية حقبة
فلم يشفها منه برشف ولا لثم
كأن حباب الكأس وهى حبيبة
إلى الشرب مابنفى الحباب من السم[1]
فهذا وقد كان اشريف أبوهم
أمير المعانى فارس النثر والنظم
اذا قيل نسك فالخليل بن آزر
وإن قيل فهم فالخليل أخو الفهم[2]

والشيخ أبو حمزة الفقيه الحنفى لانعرف له صورة إلا التى صورها له ابو العلاء فأحسن تصويرها

قصد الدهر من ابى حمزة الأ
واب مولى حجى وخدن اقتصاد
وفقيها افكاره شــدن للنعما
ن مالم يشده شعو زياد[3]
فالعراقى بعــده للحجــازى
قليل الخلاف ســهل القياد

---

(١) الحباب بالفتح الفقاعات تعلو الكأس ، وبالضم الأفعى والشرب بالفتح الشاربون

(٢) الخليل بن آزر ابراهيم عليه السلام ، وأخو الفهم الخليل بن أحمد

(٣) النعمان اسم أبى حنيفه ، وزياد هو النابغة الذبيانى وعلاقته بالنعمان بن المنذور مشهورة

وخطيبا لوقام بين وحوش

علم الضاريات برَّ النقاد[1]

راويا للحديث لم يحوج المعرو

ف من صدقه إلى الاسناد

انفق العمر ناسكا يطلب ال

علم بكشف عن اصله وانتقاد

مستقى الكف من قليب زجاج

بغروب اليراع ماء مداد

ذا بنان لاتلمس الذهب الأ

حمر زهدا فى العسجد المستفاد

والشاعر الجامح فى شبابه قد استكان لأحداث الزمان فى شيخوخته وتعلم معنى الصبر على صروف الحياة ، وإن لم تتغير فكرته عن الموت والحياة حين يرثى صديقه جعفر بن على بن المهذب فيقول :

أحسن بالواجد من وجده

صبر يعيد النار فى زنده

ومن أبى فى الرزء غير الأسى

كان بكاه منتهى جهده

فليذرف اجفن على جعفر

إذ كان لم يقتح على نده

والشئ لايكثر مداحه

إلا اذا قيس إلى ضده

لولا غضى نجد وقلامه

لم يثن بالطيب على رنده

ليس الذى يُبكى على وصله

مثل الذى يبكى على صده

والطرف يرتاح إلى غمضه

وليس يرتاح إلى سهده

كان الأسى فرضاً لو أن الردى

قال لنا افدوه فلم نفده

(١) النقاد صغار الغنم

تلك هى مراثى أبى العلاء التى تظهرنا على فلسفته فى موقف الانسان من الموت وما يجن وراءه من اسرار ومغيبات ، وعلى موقع المرثى المحزون عليه من نفس الشاعر ، وعلى صفة الفقيد التى لا تختلط بصفة فقيد سواه ، وعلى نفس الشاعر فى أطوارها بين عرامة الشباب وهدوء المشيب .

ولقد طوع للمعرى أن يكون على هذا النهج فى الرثاء أنه لم يضطر إلى رثاء شخص كل آصرته به أنه يجب أن يرثى إكراماً للأمير أو الوزير الذى يمت إليه بالآصرة والقرابة ، بل رثى من رثى لآصرة شخصية تلامس منه شفاف القلب ، فحزنه حزن حقيقى صحيح ، ورثاؤه صورة لحزنه على ما فقده فى الفقيد ، والموت تذكرة بموقف الحياة منه ، ومواجهة للغزه الذى لا يريد أن ينكشف لعين الانسان

ولقد شقى المعرى لفقد أمه التى ماتت وهو فى طريق عودته من بغداد ؛ فرثاها رثاء الذى كان يأمل أن يفئ إلى ظلها فانحسر عنه ظلها ، والذى كان يريدها مرفأ له من أعاصير الحياة ومصارع الأطماع التى رأى شاهدها فى بغداد ، فانهدم المرفأ قبل أن يدخله السفين . . كارثة ولا كالكوارث ، وفقد ولا ككل فقد ، فلربما تعزى عن صديق بصديق ، ولكن ما عزاؤه عن أمه بعد أبيه ؟ هل يتضعضع للرزء وإنه لرزء وايم الله كبير ؟ ما هو بالمعرى إن تضعضع ؛ بل إن له فى عناده وتحديه لكوارث الزمان وخطوبه ملجأ وملاذا :

سمعت نعيها صمى صمام

وإن قال العواذل لا همام[1]

وأمتنى إلى الأجداث أم

يعز علىّ أن سارت أمامى

(١) أى هات ما عندك يا دهر من المصائب ولو قيل إنى لا همة لى فى احتمالها . وصمام وهمام مبنيان على الكسر

وأكبر أن يرثيها لساني
بلفظ سالك طرق الطعام
كفاني ريها من كل ري
إلى أن كدت أحسب في النعام[1]
سقتك الغاديات فما جهام
أطل على محلك بالجهام
وقطر كالبحار فلست أرضى
بقطر صاب من خلل الغمام

وعاودته في النوم فنكأت منه جرحاً لا يندمل فقال :

خلوّ فؤادى بالمودة إخلال
وإبلاء جسمى فى طلابك إبلال
ولى حاجة عند المنية فتكها
بروحى والأهواء مذ كن أهوال
إذا مت لم أحفل أبا لشام حفرة
حوتنى أم رمم برمان مهال
دعا الله أما ليت أنى أمامها
دعيت ولو أن الهواجر آصال[2]
مضت وكأنى مرضع وقد ارتقت
بى السن حتى شكل فودى أشكال
أرانى الكرى أنى أصبت بناجذ
ألا إن أحلام الرقاد لضلال
أجار حتى العظمى تشبه ساهيا
بسن لها فى ساحة الفم أمثال[3]
وبين الردى والنوم قربى ونسبة
وشتان برء للنفوس وإعلال
اذا نمت لاقيت الأحبة بعد ما
طوتهم شهور فى التراب وأحوال

(١) النعام قليل ورود الماء للشرب.
(٢) أى حتى لو كان هجير الحياة رطبا كالآصال .
(٣) ينكر على الحلم أن يشبه موت أمه الجارحة العظمى التى لا نظير لها بفقد سن من ثنيته ولها فى فمه أمثال .

الغــزل :

ولكن هذا الذى أعفى منه المعرى فى اختلاق الرثاء والمدح لمن لاتربطه به آصرة ، قد لاقاه فى الغزل والنسيب . فهو رجل رزين وقور معتز بنفسه ، وعلى بصره غشاوة العمى فهو يخشى الازراء والازدراء فلا يغشى مصارع العشاق ولايطرب طرب المجان ، ولا يعرف له فى حياته ، على الأقل بعد عودته من بغداد ، أى علاقة بالنساء ومجالس الطرب والمجون وهو مع ذلك يصر على ألا يقصر مداه عن فن متاح من فنون الشعر ، فقال الشعر فى الغزل ووصف الخمر فجاء غزله صورة واحدة تستطيع أن تنسبها إلى شيخ المعرة أو إلى شاعر سواه. لولا ما فيها من إشارات لاتتيسر لغيره إلى العلم بالفلك والنحو والفقه والعروض والتاريخ ... وهى علوم على كل حال ، والعلوم مورد متاح قد يحصل عليه كل انسان يبتغيه . فكأن الغزل عنده مران واختبار لعلمه وقدرته على التعبير وليس وصفاً لخوالج الحب والحنين .

ونساؤه اللائى وصفهن فى الحقيقة امرأة واحدة، لاتكاد تتبين لها ملامح ولاسمات ، لأن دونها أستاراً من حصانتها بين أهلها ذوى البأس ، أو لأن دونها من السيوف والرماح مالا اجتياز له بسلام ، أو لأن بعد الشقة وأينق الارتحال تبعدها عن سهولة المنال .

ولا يفهمن من هذا أنه شبب بامرأة واحدة بذاتها كما فعل جميل بثينة مثلا ، بل الذى يفهم أن المرأة فى غزله صورة واحدة لاتتعدد فى سمات الوجوه ولاسمات النفوس والأخلاق : ولا حتى ظروف المعاش الطارئة التى قد تتغير بين حين وحين.

وعاطفته نحوهن عاطفة واحدة مطردة مع الشباب والشيخوخة ، شوق إلى الوصال يمنعه مانع معتسف من الأهل والآل أو من السيوف والأهوال أو من

الأسحار والآصال ، ويعلم الله ان مانعه الأكبر هو ادارة الشيخ الزاهد لا امتناع الرشأ الحسناء .

فالغزل عنده فى الحقيقة حب « موقوف التنفيذ » ولذلك كان يراوده كثيرا فى الأحلام كما يشهد بذلك الكثيرمن شعره . ولقد يغنى فى هذا الباب شاهد واحد أو شاهدان ، تبدومنهما هذه الخصائص التى اضطر اليها شاعر يرى وجوب القول فى النسيب ، وما هو من النسيب ، فى مضماره الأصيل :

قال من قصيدة قصرها على الغزل والفخر :

إن كنت مدعيا مودة زينب
فاسكب دموعك يا غمام ونسكب
ضمن الغمائم لو علمت غمامه
سوداء ، هدباها نظير الهيدب
ياسعد أخبية الذين تحملوا
لما ركبت دعيت سعد المركب
غادرتنى كبنات نعش ثابتا
وجعلت قلبى مثل قلب العقرب (١)
بالجفن بارزت القلوب وإنما
بالنصل يبرز كل شهم محرب
كم قبله لك فى الضمائر لم أخف
فيها الحساب لأنها لم تكتب
ومتى خلوت بها من اجلك لم أرع
فيها بطلعة عازل من مرقب
ورسول أحلام إليك بعثته
فأتى على يأس بنجح المطالب

وقال فى مقدمة قصيدة فى المدح بدأها بالنسيب على سنة الشعراء الأقدمين :

ياساهر البرق أيقظ راقد السمر
لعل بالجزع اعوانا على السهر
وإن بخلت عن الأحياء كلهم
فاسق المواطر حيا من بنى مطر
ويا أسيرة حجليها أرى سفها
حمل الحلى لمن اعيا عن النظر
ماسرت إلا وطيف منك يصحبنى
سرى أمامى و تأويبا على أثرى
لوحط رحلى فوق النجم رافعه
وجدت ثم خيالا منك منتظرى
يود أن ظلام الليل دام له
وزيد فيه سواد القلب والبصر
لو اختصرتم من الاحسان زرتكم
والعذب يهجر للافراط فى الخصر

فهن نساء لاصفة لهن ولاشخصية ، بل طبعة متكررة باهتة المعالم والملامح والقسمات . والعاطفة نحوهن لا تتغير بتغير أطوار العمر بين العرامة والهدوء وليس فى نسيب المعرى — باختصار — صدق العاطفة بل فيه براعة الصنعة وسعة العلم والقدرة على التصرف فى المعانى والألفاظ .

الوصف

وما يقال فى النسيب والغزل يقال فى الوصف بوجه عام : ذلك أن رجلا حبسه الزمان وأفقده بصره ، وحبس نفسه فى داره فوق حبس عينيه ، وصام عن شهوات الحس من خمر ونساء ، وعزف عن طعام شهى وسماع عبقرى ، لا يمكن أن يجد الموضوع ولا الآلة للوصف التصويرى الصادق الذى يتوفر فيه كل عضو من أعضاء الحس ما يشبعه من المنظر الموصوف .

قصاراه إذن أن يتخيل بقدر ما يسعفه الخيال ، وأن يصف عن علم إن فاته أن يصف عن حس وشهود

(١) بنات نعش والعقرب من مصطلحات الفلك

وهذا هو الذى يبدو لنا من أوصاف المعرى لليل والكواكب بنوع خاص ، تلك الصفات التى أطنب فيها غاية الأطنـاب ، والتى تدل على علم واسع بالفلك غير عجيب ولا مستغرب من رجل يهم بالموت والحياة واستطلاع الطوالع والمغيبات ، وتدل على معرفة وافرة باللغة تطوع له تصريف الأساليب كما يشاء ، وتدل على اطلاع لا تغيب عنه شاردة ولا واردة من تاريخ العرب وتراثهم ومن مواضع الاتفاق والاختلاف فى علومهم بين شتى مدارسهم . من ذلك قوله يصف الليل :

ستعجب من تغشمرها ليال
تباريـنـا كواكبها سهادا
كأن فجاجها فقدت حبيباً
فصيرت الظلام لها حداداً
وقد كتب الضريب بها سطورا
فخلت الأرض لابسة بجادا (١)
كان الزبرقان بهـا أسير
تجنب لا يفك ولا يفادى (٢)

ومنه قوله فى الليل أيضاً :

ليلتى هذه عروس من الز
نج عليهـا قلائد من جمان
هرب النوم عن عيونى فيها
هرب الأمن عن فؤاد الجبان
وكأن الهلال يهوى الثريا
فهما للوداع معتنقـان
قال صحبى فى لجتيه من الحند
س والبيد إذ بدا الفرقدان
نحن غرقى فكيف ينقذنا نجما
ن فى حومة الدجى غرقان

(١) الضريب الندى يتحول ثلجاً والبجاد الكساء المخطط
(٢) الزبرقان القمر

وسهيل كوجنة الحب فى اللـ
ون وقلب المحب فى الخفقان
مستبد كأنه الفـارس المعـ
لم يبدو معارض الفرسان
يسرع اللمح فى إحمرار كما تسـ
رع فى اللمح مقلة الغضبان
ضرجته دما سيوف الأعادى
فبكت رحمة له الشعريان
قدماه وراءه وهو فى العجـ
ز كسـاع ليست له قدمان
ثم شاب الدجى وخاف من الهـ
جر فغطى المشيب بالزعفران
ونضا فجره على نسره الـوا
قع سيفـا فهمَّ بالطيران

صورة مفصلة للكواكب والنجوم والليل فى أوله وفى آخره ، إذا اختزلت منها صناعة اللفظ المحور فى التشبيه والتورية لم يبق لك منها إلا ما تجده فى كتب الفلك من وصف « سهيل » بالاحمرار واللمعان ، ووصف الدجى بالسواد ووصف الفجر باللون الأشهب كلون الزعفران يغطى المشيب الأبيض وما جرى مجرى هذه الأوصاف .

ومنه وصفه للفرس إذ يقول :

وأعظم حادث فرس كريم
يكون مليكه رجلا شحيحاً
تريك له سماء فوق أرض
فروجُ قوائم يعددن لوحاً (١)
أصيل الجد سابقه ، تراه
على الأين المكرر مستريحا

(١) السماء أعلى الفرس ، والأرض أسفلها ، واللوح الذى يبدو بين فرجة القوائم هو الهواء .

كأن غبوقه من فرط رى
أباه جسمه فغدا مسيحاً [1]
كأن الركض أبدى المحض منه
فمج لبـــانه لبناً صريحاً

ومنه وصفه للسرى فى البيداء :

بتنا ، فريق فى سروج ضوامر
منا وآخر فى رحال عرامس [2]
سلب الكرى ألباب من ذاق الكرى
منا وطار ببعض لب الناعس
فالمرء يلثم سيفــه وقرابه
ويظنه وجنات أغيد مائس
حيث الشمال عن العنان ضعيفة
والسوط يسقط من يمين الفارس
لاتحسبى ، إبلى ، سهيلا طالعاً
بالشام ، فالمرئى شعلة قابس [3]

ولسنا نظن أن أبا العلاء قد تعرض لسفر الليل على هذه الصفة ، ولا قلبت كفاه سيفا وعنانا ، ولا شفتاه قبلتا خد « أغيد مائس » ؛ بل هو وصف على السماع يقصد به اثبات المقدرة والكفاءة على تصريف المعانى والألفاظ ويرحض به عن نفسه مظنة العجز والقصور عما كان من فنون الأوائل وأغراض شعرهم ، وهو الذى يريد أن يأتى بما لم يأت به الأوائل وإن تأخر به الزمان .

الدرعيات

أفرد المعرى فى سقط الزند بابا فى وصف الدروع أطلق عليه اسم « الدرعيات » تقرؤه كله فلا تحصل منه على وصف للدروع إلا أنها رقيقة النسيج لا تبهظ صاحبها وهو مدرع بها أو وهو طاوٍ لها فى حمائله ، قوية السرد ترد عادية كل سلاح ، عزيزة على نفس صاحبها لأنها وقاية له ؛ والوقاية خير وأجدى من كل صولة بسلاح . فهو إذن باب لا يعدو عنده أن يكون فرصة أخرى يظهر فيها تحكمه فى اللغــة وغريبها ، ومجالا يبدى فيه علمه بعادات العرب وأخبارهم ووقائعهم مصداقاً لقوله فى الفخر بعلمه فى اللزوميات .

ما مر فى هذه الدنيا بنو زمن
إلا وعندى من أخبارهم طرف

إلا أن للباب فضيلة غير الوصف المعهود للدروع والأسلحة التى تقاومها ، وهى وصف المواقف النفسية لأصحاب الدروع ، أجرى بعضها على لسان هؤلاء الأصحاب ، وأجرى بعضها الآخر على لسان من يتخيله من الناس أو من الدروع فى موقف يختلقه ، منها قصيدة على لسان رجل كبر وأسن وترك لبس الدروع ، ومنها على لسان رجل رهن درعه فدفع عنها ومنها قصيدة على درع يخاطب سيفا ومنها على لسان رجل يسأل أمه عن درع أبيه ، ومنها على لسان رجل نزل بامرأة فساومته درعا ، ومنها قصيدة يذكر فيها نساء احتجن إلى لبس الدروع ، ولعل أعجبها وأشدها مخالفة للمألوف من عادات الناس تلك القصيدة التى أجراها على لسان أم عجوز تحض ابنها على اقتناء الدروع وتنفره من الزواج ، جمع فيها قصة شعرية نورد أكثرها هنا لطرافتها ولما فيها من تحليل نفسى بديع . يقول على لسان الأم تخاطب ابنها :

عليــك السابغــات فإنهنه
يدافعن الصوارم والأسـنة
ومن شهد الوغى وعليه درع
تلقــاها بنفس مطمئنــة
وحبات القلوب يكن حبا
إذا دارت رحاها المرجحنة

• • •

(1) الغبوق شراب الليل ؛ والمسيح العرق .
(2) العرامس النوق الصلبة .
(3) سهيل لا يرى فى الشام ويرى فى اليمن ، فكأن إبله حسبت جذوة النار سهيلا فحنت إلى موطنها الأصلى باليمن ، وما هى إلا جذوة قبسها قابس .

فحين إلى المكارم والمعـــالى
ولا تثقل مطاك بعبء حنة (١)
فإنى قد كبرت وما كعاب
ملائمـــة عجـــوزاً مقسئنة
ترى تنومها وترى ثغامى
فتهـــزأ منهلـــة مسنة (٢)
فإن يبيض بالحدثان فودى
فقد أغدو بغود كالأجنة
إذا ما السارحات نظرن فيه
عجبن لما سرحن وما دهنه
إذا وقعت مداريها عليه
سترن بجنح ليل أو دفنه
فلا تطع الدوالف مرسلات
فكم أوقعن فى أرض مجنه (٣)
يقلن فلانة ابنة خير قوم
شفاء للعيون إذا شفنه
لها خدم وأقرطة ووشح
وأسورة ثقائل إن وزنه
فبادر أخذها الخطاب واحذر
فواتك انها علق المضنة
رزان الحلم ، لورزئت سهيلا
أو الجوزاء مانهضت مرنة (٤)
رجاح لاتحدث جارتيها
بنجوى من حديثك مستكنه
كأن رضابها مسك شنين
على راح تخالط ماء شنه

(١) مطاك أى ظهرك ؛ والحنة الزوجة .
(٢) التنوم نبات قاتم الخضرة كناية عن الشعر الأسود والثغام نبات شديد البياض كناية عن المشيب .
(٣) الدوالف الخاطبات والأرض المجنة كثيرة الجن .
(٤) سهيل والجوزاء من كواكب النحس ، وقامت مرنة أى صارخة .

فلا تستنكثر الهجات فيها
فإعراس بتلك دخول جنة
إذا قبلتها قابلت منها
أريج النور فى زهر مغنه
تغنت من غنى مال وصبر
وأما بالقريض فلم تغنه
وليست بالمعنة فى جدال
وإن جدلت كما جدل الأعنه
أولئك ماأتين بتصح خل
ولا دن المليك ولا يدنه
وقد أملن أن يأخذن يوما
رشاك ولم يقمن بما ضمنه
ولو طاوعتهن لجئت يوما
بأخت الغول والنصف الصفنه (١)
إذا حاورنها نبذت حوارى
وإلا تلف لى ذنبا تجنه (٢)

وبعد ، أفيعاب على المعرى أنه لم يصف ما شاهده بعينه ووصف ما تخيله ببصيرته ؟

إن أستاذية الوصف فى هذه القصيدة لتعجز المتفرغين لهذا اللون من وصف مشاعر النساء ودخائل نفوسهن على اختلاف السن والموقف . فهذه العجوز تحسن لابنها اقتناء الدروع لااعتقادا ولكن غيرة من فتاة كعاب فتية لن تلائمها ، بل قد تعيرها بشعرها الأبيض وتتباهى عليها بسواد شعرها الفاحم ، ثم لاتبث أن تنسى نفسها فتذكر أياما لها سلفت كانت فيها ذات شعر كجنح الليل يستر الماشطات ويدفنهن . ثم هذا الإعجاز فى وصف حيل الخاطبات اللائى يغرين الفتى بأصل الفتاة ومالها وخدمها وثروة حليها ورجاحتها ورزانتها وجمال وجهها وثناياها ، ثم يستحثثنه إلى

(١) النصف المرأة فى منتصف العمر ؛ والصفنة المترهلة .
(٢) تجنه أى تتجناه .

المبادرة بخطوبتها حتى لايسبقه إليها سابق من خطابها الكثيرين

كل هذا على لسان حماة المستقبل التى تكره زوجة ابنها ككائن مجرد قبل أن تعرف من تكون بالتحديد ، فتلقى إلى ابنها بالنصيحة أن هؤلاء الخاطبات كاذبات يأتينك بغير ما وعدن ولا ضمان لوعدهن ، ثم يبدو من حيث لا تريد سبب الكره على لسانها سجية تلقائية فيها وهو أن الزوجة لن تألف حماتها ولن ترضـخ لتوجيهاتها ولن تضع نفسها فى خدمتها ، فتفسر الحماة هذا السلوك منها بأنه تسقط للذنب إن وجد واختلاق وتجن عليها إن عز عليها وجود الصحيح .

أى قصاص لا يحسد المعرى على هذا الوصف المبدع المعجز لأطوار النفوس ؟... وللمعرى بعد هذا فضل الشاعر على الناثر المترسل فى الحديث . بل فضـل الشاعر الذى يتعمد إيراد الغريب من ألفاظ اللغة ليبارى فيه الأقدمين وليثبت أنه آت بما لم يستطعه الأوائل ، وإنه فى هذا لعلى حق مبين .

* * *

هذا هو المعرى منظوراً إليه من ثقب صغير مهم هو ديوان « سقط الزند » :

رجل خلق بعقل الفيلسوف ونفس الشاعر فكان شاعراً فيلسوفاً يتغلب فيه الشعر على التفكير فيميزه عن الفيلسوف الشاعر كأفلاطون .

وجد نفسه فى عصر من عصور الفتنة والانقلاب والشك الجانح فى كل ما تواضع الناس عليه فصادف من نفسه كل ملكة فيها .

بحث فى العلوم والأديان والفلسفات والتاريخ لعله واصل منها إلى يقين فأعوزه اليقين ؛ لأن شكه لا يرجع إلى نقص فى العلوم بل إلى سبب دخيل فى النفوس التى لا تجد الاطمئنان إلى شئ ، وحولها كل شئ متغير بين آن وآن .

آثر العزلة عن الناس والأحداث وهيهات إن هو اعتزل الناس أن يعتزلوه ويتركوه بعيداً عن مضطرب الأحداث لا يصيبه منها ولا حتى الرذاذ .

وأصابه الزمن بالعمى فى بصره ولكنه أفاء عليه بالعروض الوافى فى جلاء البصيرة ونفاذ الرأى ، إذ امتنع عليه جلاء الرؤية ، فكان نصيبه هو القيم النادر بين الناس وكان رزؤه فى البسيط الذى لا يتميز به أحد بين الطغام والعوام

وبصير الأقوام مثلى أعمى
فهلموا فى حندس نتصادم



الخواطر لبسكال

بقلم
الأستاذ إيليا نعمان حكيم

ولد بليز باسكال فى مدينة كليرمون فيران (فرنسا) عام ١٦٢٣ من أسرة على جانب من اليسار، توارث أفرادها مناصب القضاء، فكان أبوه رئيس محكمة كليرمون فيران.

وماتت أمه وهو بعد فى الخامسة من عمره، وتنازل أبوه عن منصبه، وقصد إلى باريس حيث استقر مع أسرته المكونة من بليز وشقيقته الكبرى جلبرت وشقيقته الصغرى جاكلين.

وكان إتيين باسكال والد بليز يهوى العلوم الرياضية والطبيعية، وقد أتيحت له الفرصة فى باريس للاتصال بعدد من العلماء والرياضيين، ونشأ الطفل بليز فى هذا الجو العلمى، وكان الأب شديد الاهتمام بصقل عقلية ابنه وتوجيه تفكيره توجيهاً منهجياً منطقياً، فكان الطفل لا يقع نظره على شىء إلا طلب تفسيره وتعليله، وبهذا نمت عنده قدرة الملاحظة وملكة التفكير.

وما كان الإبن ليتأثر بتربية أبيه وتوجيهه لو لم يكن هو شخصياً على قدر من المواهب والميول ووضوح الذهن وقوة التمييز وسرعة الإدراك، بالإضافة إلى ما طبع عليه من تصميم وعناد فى سبيل التحرى عن الحقيقة ومن قدرة على تبين الحق من الباطل.

وعندما بلغ الصبى الثانية عشرة من سنه كان يعد بحثاً عن انتقال الأصوات، ويمضى أكثر وقته منحنياً على أرضية غرفته يخطط ويرسم، ويستنتج حقائق ونظريات. وكم كانت دهشة أبيه عندما اكتشف أن ابنه قد أمسك بمفتاح النظريات الهندسية من غير أن يدرس الهندسة، وقد وصل بمجهوده وحده إلى النظرية الثانية والثلاثين من الكتاب الأول لأقليدس. وكان إتيين لا يشجع ابنه على التعمق فى قراءة كتب العلوم البحتة حرصاً منه على صحته إذ كان الطفل عليلا واهناً. ولكن عندما ظهرت عليه دلائل العبقرية، أقبل على تزويده بكتب العلوم والهندسة. وفى سن السادسة عشرة كتب بليز باسكال رسالته الثانية فى «القطاعات المخروطية» التى أثارت إعجاب الفيلسوف ديكارت، وفتحت أمام الفتى مجالا للدخول فى زمرة الرواد الأول من علماء عصره.

وإن دلت أعمال باسكال وأبحاثه العلمية على شىء، فعلى خيال واسع ينتهى به إلى حقائق عملية ثابتة، وعلى مقدرة لا حد لها فى استخراج الحلول ومواجهة المواقف والتحايل عليها، وقد ساعده هذا النضج فى الإدراك، والخصوبة فى التفكير إلى اختراع عدد من الآلات

والأجهزة ، فكان أول من صنع آلة حاسبة لاختصار الوقت في العمليات الرياضية ، وعربة ذات رافعة لرفع الأثقال ، وكان أول من فكر فى صنع عربات صغيرة – شبيهة « بالأمنوبوس » – لنقل سكان المدن بأقل النفقات ، كما وضع الأسس الأولى للمضخات المائية . وأجرى بحوثاً كثيرة فى دراسة الفراغ . وكان المشهور بين علماء عصره أن الفراغ لا وجود له فى الطبيعة ، وقد توصل الإيطالى طورشلى (١٦٠٨ – ١٦٤٧) أحد تلامذة جاليليو (١٥٦٤ – ١٦٤٢) إلى بعض النظريات فى موضوع الفراغ والضغط الجوى ، وأخذ بليز باسكال هـــذه النظريات وأجرى سلسلة من التجارب على قمة بوى دى دوم (على ارتفاع ١٤٦٥ متراً) ، ثم فى مدينة روان ثم فى أعلى برج سان جاك بباريس ، واستطاع بهذه التجارب أن يبرهن على ثقل الهواء فكانت لطمة لعلماء عصره ، وواصل بحوثه الرياضية فأثبت قوانين المثلثات وحساب الاحتمالات ، ونظرية لعبة الروليت ، وتنم كل هذه الدراسات عن ذكاء خارق فى حل المركبات الرياضية مهما تعقدت ، واستكشاف قواعدها ، وعن مهارة بالغة فى اختيار الطرق والأساليب التى تؤدى إلى أسرع النتائج ، وعن مقدرة حقيقية على التحليل والإقناع ، والارتفاع بالفروض الرياضية العادية إلى مستوى اللانهائيات ، بنظرة تتميز بالشمول والعموم لا أثر فيها للفوارق والخصائص . ولم يكن بليز باسكال فى حقيقة الأمر يرى فى كل هذه المحاولات العلمية إلا نوعاً من المران العقلى ، يشحذ بها ذهنه ويصقل بها مناهجه الفكرى ، وهو يقول فى ذلك : « إن الهندسة تصلح لتجريب قوى الفرد لا لاستخدامها » وبهذا المنهاج المدروس الموحد ، صاغ باسكال مجموعة « خواطره » .

وعندما توفى إتيين باسكال كان بليز قد بلغ الخامسة والعشرين من عمره . وترك له أبوه ثروة لا بأس بها ، ساعدته على حياة البذخ والترف ، واندمج الفتى فى مجتمع عصره ، وأصبح من أبرز رواد الصالونات وعرف اللهو والميسر . وقد اتسمت هذه الفترة من القرن السابع عشر بالترف المادى والذهنى ، وكانت شخصية باسكال وقوة منطقه وجزالة عبارته ، إلى جانب اكتشافاته العلمية والرياضية ، قد أفسحت له فى الأوساط العلمية والأدبية والاجتماعية مكاناً ممتازاً ، كما أتاحت له أن يدرس عن كثب مختلف النفسيات على طبيعتها ، وأن يلم بكل المشاكل القائمة فى وقته ، وكانت تتجاذبها اتجاهات متباينة ، وتناقشها عقليات متنوعة ، وكانت المشاكل العاطفية والمسائل الخلقية من أهم الموضوعات التى يدور الحديث حولها فى هـــذه المجتمعات ، ومع هذه الحياة الاجتماعية الطليقة المحوطة بكل وسائل الترغيب والإغراء البعيدة كل البعد عن التقاليد الدينية ، ظل بليز باسكال متشبثاً بشىء من رواسب ماضيه الدينى ، وكان أبوه قد علمه كيف يخصص وقتاً لدينه ووقتاً لدنياه – ولكن هذه البقية من الإيمان لم تمنع تيار المجتمع من أن يسحبه بعيداً عن الدين لا سيما أن الأطباء قد نصحوه أن يسرى عن نفسه وأن لا يبخل عليها بالمتع والملذات .

ويجىء عام ١٦٥٤ وقد أصبح بليز باسكال فى منتصف العقد الرابع ، وتنطلق الروايات عن هدايته وعودته إلى حظيرة الدين تائباً خاشعاً . وهناك واقعة عند موته لا يتسرب إليها الشك وهى وجود ورقة مكتوبة بخط يده فى بطانة سترته ، يعلوها رسم للصليب وسط كرة من النار وتحت الصليب هذه العبارات : « عام ١٦٥٤ ، يوم الاثنين ٢٣ نوفمبر . . . منذ حوالى العاشرة والنصف مساء ، حتى منتصف الواحدة صباحاً – نار – رب إبراهيم واسحق ويعقوب لا رب الفلاسفة والعلماء – اليقين ، العاطفة – النشوة ، السلام – رب يسوع المسيح – النشوة ، النشوة ، دموع النشوة – الفرحة الأبدية جزاء ساعة من الصلاة على الأرض » .

وقد سخر فلاسفة القرن الثامن عشر الملحدون من هذه العبارات وأسموها « تميمة باسكال » ، واتهموه بالهوس والجنون ، منكرين عليه هذه الانطلاقة الصوفية ، وهذا الجلاء البصرى الذى يهبط على الروح فى لحظة من لحظات الوحى والإيمان فيمتلىء القلب بالنور ويغمره شعور بالهدوء والسلام .

أما السبب فى هذه الهداية فمن قائل إنه الحادث الذى وقع لبليز باسكال فوق جسر نويى عندما انزلقت الخيل التى كانت تجر عربته وكاد يسقط باسكال إلى قاع النهر ، ووقعت عيناه على الهوة التى تحته ، وشعر فى هذه اللحظة بضآلة الإنسان وتفاهة الدنيا .

وهناك رواية أخرى ترجع توبة باسكال إلى تردده على دير بور رويال حيث كانت تعيش شقيقته جاكلين فقد توطدت الصلة بينه وبين رهبان الدير ، يشاركهم رياضاتهم الدينية ، من صلوات وتأملات ، ويناقشهم فى دراساتهم الفلسفية ، وقد أسهم بالقسط الأكبر فى أهم معركة جدلية نشبت فى القرن السابع عشر بين رجال الدين المسيحى من طائفة الجانسنيين وطائفة الجزويت ، ولعب باسكال الدور الأول فى هذه المعركة ، ووقف إلى جانب الجانسنيين (رهبان بور رويال) ، وكتب سلسلة رسائله المشهورة « برسائل إلى رجل من الريف » أو « البروفنسيال » تحت اسم مستعار ، وكان لهذه الرسائل أعظم دوى فى الأوساط الدينية والأدبية حتى أن بوالو أكبر نقاد ذلك الوقت قال عنها إنها أروع عمل أدبى فى اللغة الفرنسية . وفى هذا الجو من التعبد والتامل سجل باسكال أفكاره وانطباعاته وتأملاته التى جمعت بعد موته ونشرت تحت عنوان «خواطر» باسكال .

وأخذت صحته فى آخر أيامه تتدهور شيئاً فشيئاً ، وأصابته أمراض عصبية ، وكان يشكو من العلة منذ طفولته ؛ وتحمل آلامه بجلد بالغ وصبر لا حد له ، بل كان يبحث عن وسائل يعذب بها بدنه لترتاح نفسه ، ويقال إنه كان يلبس حول وسطه حزاماً به مسامير صغيرة يضغط عليه بمرفقه كلما شعر بأى إغراء دنيوى أو مسه إحساس بالغرور ، وكان يجتهد فى كبت أى إحساس بلذة الطعام أثناء تناوله . وسمع كثيراً وهو يقول إن فى أمراض البدن صحة للنفس . ولهذا كان يبدو رغم ما فيه من علل مشرق الوجه ، منشرح الصدر ، سعيداً إلى حد النشوة . وفى اليوم التاسع عشر من شهر أغسطس عام ١٦٦٢ ، لفظ النفس الأخير بين يدى الكاهن وهو يقول : « أطلب من الله أن يكون معى أبداً » . ولم يكن قد جاوز العقد الرابع من عمره .

وكتاب « الخواطر » ليس كتاباً بالمعنى المفهوم أى ليس إنتاجاً من النوع الذى يخطط له صاحبه ، ويرسم هيكله العام ويسير فيه وفق منهج معين ونحو هدف معين ، فيبدو متماسكاً متناسقاً متتابعاً من بدايته حتى نهايته ، وإنما هو مجموعة من آراء متناثرة فى موضوعات متنوعة لم يدونها صاحبها بصورة منتظمة أو يحاول أن يربط بينها بخيط واحد ، رغم أنه فى أول أمره كان قد رسم لنفسه خطة السير ولكنه لم يتبعها فيما بعد إما لأسباب صحية أو لظروف اجتماعية ، فاكتفى بتسجيل كل ما يعن له منخواطر أيا كان مضمونها أو غرضها ، فمنها فقرات صغيرة ومنها مقالات قد تطول أحياناً ومنها مجرد ملاحظات سريعة ، وكان يسجلها حيثما وجد الفرصة لتسجيلها فى أية كراسة أو على أية ورقة تقع تحت يده ، وقد عثر عليها أصدقاؤه بعد موته مبعثرة أو محزومة فى ربطات بدون نظام أو ترتيب . وقد حاول ناشروها أن يبوبوها ويضعـوا كل مجموعة منها تحت عنوان ، بل ذهب بعضهم إلى فصل فقرات من مقالات وضم هذه الفقرات إلى الباب الذى يتصل موضوعها به وبهذا الشكل قسم الكتاب إلى أبواب أو « مواد » تحمل كل مادة عنواناً رئيسياً وتنقسم المادة إلى فقرات ولبعض هذه الفقرات كذلك عنوان داخلى ، فنجد مثلا عنوان الباب الأول — أو المادة الأولى — « اللانهايتان » وفى

الفقرة الأولى من هذه المادة نجد هذا العنوان : « قصور الإنسان – أى عجزه » .

وقد ظهرت عدة طبعات لهذه الخواطر قام بتحقيقها وشرحها والتعليق عليها عدد كبير من الأدباء والنقاد .

والآن نسأل أنفسنا ما هو كتاب « الخواطر » ؟ وما مضمونه؟وما قيمته كأثر من أهم الآثار الفكرية والأدبية فى الأدب العالمى عامة والأدب الفرنسى خاصة؟

ما هو الهدف من كتاب باسكال ؟ أهو مجرد تسجيل لآراء عارضة أو خواطر واردة أو انفعالات طارئة لا يستهدف كاتبها إلا تصوير أزماته النفسية ولحظاته الفكرية مما يشبه المذكرات التى تروى حياة الكاتب الخاصة ، لا سيما حياته النفسية والفكرية ؟ ربما كان هذا صحيحاً بالنسبة لظاهر كتاب باسكال فهو أشبه بالإعترافات أو بما نستطيع أن نسميه دستور إيمان، لأنه أكثر من مجرد تصوير أو تحليل ، إنه استنباط عميق وتنقيب دقيق وفحص لأغوار النفس البشرية عامة ، لا نفس باسكال وحده ولهذا تمتاز هذه الاعترافات – إذا أسميناها اعترافات – وهذه الإنطلاقات النفسية والفكرية،عن كل ما سبقها من هذا النمط فى الإنتاج الأدبى ، بأنها عامة رغم ظاهرها الفردى ، وأن صاحبها كان أبعد من أن يفكر فى ذاته رغم أنها نابعة من ذاته ، أراد بها أن ينفس عن شعوره ويفرج عما يلح عليه من انطباعات وأفكار تمر به ، فلا يرضى أن تفلت منه ، حتى لا تضيع عليه وعلى غيره من الناس ثمار تجاربه وأزماته الروحية ، فيدونها لعلها تفيده هو أولا كما تفيد الاعترافات صاحبها فى العلاج النفسانى أو تفيد غيره ممن سيقرؤها من بعده .

إنها أصداء نفس عصفت بها الأزمات الروحية وامتحنتها التجارب الدينية فخرجت منها لاهثة محمومة ولكن راضية مؤمنة ، مطمئنة ، وهى وسط هذا اللهاث وتلك الحمى تسعى إلى طمأنة غيرها من النفوس الضالة عن حقيقة الدين وقوة الإيمان صارخة فى وجه المكابرين حيناً وساخرة منهم أحياناً .

وإذا أردنا أن نعرف الواقع الحقيقى الذى أثار فى باسكال هذه الرغبة فى الدفاع عن الدين والدعوة إليه ، فما علينا إلا أن نلقى نظرة على الإتجاهات الروحية التى كانت سائدة فى ذلك العصر أعنى القرن السابع عشر فى فرنسا بالذات . والمشهور عن هذا العصر أنه العصر الكلاسيكى أى الخاضع لقواعد معينة والملتزم بتقاليد وأنظمة خاصة ، سواء فى الأدب أم الفن أم الحياة الاجتماعية ، والحقيقة أنه لم تمر بفرنسا فترة من التحرر الدينى والإلحاد بالذات كتلك التى مرت بها فى ذلك العصر ، ويرجع المؤرخون هذه الظاهرة إلى حركة الإصلاح الدينى التى كشفت عيوب الكنيسة الكاثوليكية ونادت بحرية قراءة الكتب المقدسة ، وعدم التقيد بالتقاليد الكنسية المتزمتة ، أضف إلى هذا ما نشأ من صدام بلغ أحياناً درجة كبيرة من العنف بين العلماء ورجال الدين ، وإلى ما بثته الآداب الإيطالية التى ترجم معظمها إلى اللغة الفرنسية من حرية وإباحية ، فأصبح إهمال الشعائر الدينية ظاهرة عامة فى الأوساط الراقية ، ومن بقى محافظاً على التقاليد الكنسية من أفراد هذه الطبقة إنما فعل ذلك لمجرد المظهر بينما خبا الإيمان الحقيقى ، وتحولت حرية الفكر إلى إباحية وإلحاد ، وضاعت القيم الروحية فى تيار المادية الفكرية ، حتى قيل إن فى مدينة باريس وحدها كان يوجد أكثر من خمسين ألف ملحد وكتب أحد كبار رجال الدين فى ذلك العهد يقول أن آفة المجتمع لم تكن اللوثرية أو الكلفينية وإنما الإلحاد . وقد ذكرنا فى أول المقال أن باسكال سار مدة فى هذا التيار التحررى ، فهو إذن على خبرة كافية بكل ما يختلج فى نفوس أولئك المتحررين ، يعرف كيف يفكرون وكيف يحاجون ، فسبيله إلى إقناعهم وردهم إلى جادة الصواب لا يكون عن طريق الجدل التقليدى ، فهم ليسوا علماء يبحثون عن الحجة العلمية والدليل

ر الرياضى الملموس ، وليسوا فلاسفة يتعين مناقشتهم على صعيد المنطق والكلام ، وإنما هم فى غالبيتهم رجال مجتمع يريدون الحياة سهلة ميسرة ، ويجرون وراء كل ما من شأنه أن يطلق لعواطفهم وأحاسيسهم العنان ، ولهذا كان لا بد من مخاطبة عواطفهم قبل مخاطبة عقولهم ، وكان لا بد من إبراز ناحية المصلحة فى رجوعهم إلى الإيمان أكثر من التدليل الفلسفى على غيهم وزيف تفكيرهم . كان باسكال يخاطب قوماً مسيحيين ضلوا طريق الدين المسيحى فهو لا يناقش الأديان الأخرى ولا يفكر فى دعوة غير المسيحى إلى المسيحية ، إنه لا يبشر بالدين المسيحى وإنما يدعو الذين ضلوا عنه إلى الرجوع إليه ، أعلن باسكال الحرب على الذين شهروا السلاح ضد الدين المسيحى لا عن إيمان بدين آخر وإنما لمجرد التظاهر بالكفر والتباهى بالإلحاد ، أو الغرور بمعرفة العلوم الطبيعية ونبذ كل ما لا يتمشى مع المذهب الطبيعى ، كما حارب السلبيين وغير المجاهدين لوقوفهم من الدين موقف غير المبالى الذى لا يريد أن يلتزم أو يتقيد بشىء .

أما بالنسبة للمكابرين المغرورين من أدعياء حرية التفكير وإباحية السلوك ، فيهتم باسكال بكشف حقيقة شعورهم وتحليله وإبراز ناحية السخف فيه ، ثم يبين ضعف الإنسان وصغره أمام عظمة الكون وجبروته مما يشعر هؤلاء القوم بحقارتهم وتفاهتهم ، وهم يرون أنفسهم أمام مرآة الحقيقة بعد أن جردهم بسكال من كل زيف عابر أو مظهر عارض فأصبحوا كالعراة يتلمسون الستر من بشاعتهم . وأما بالنسبة لأدعياء العلم ومنكرى الوجود الإلهى ، فيظهر لهم باسكال جهل الإنسان مهما بلغ من العلم ويبين لهم حدود العقل البشرى وعجزه عن المعرفة الكاملة ، لا سيما إذا كان كل سلاحه تلك القشور من المعلومات التى يتشدق بها أولئك الأدعياء ويصدرون عنها فى ثقة هى التبجح نفسه ، وتأكيد هو الغباء ذاته ، كأنهم أوتوا العلم كل العلم وليس بعد علمهم علم .

وأما بالنسبة للنوع الثالث من الملحدين الذين لا يكابرون ولا يتسفهون ولا يدعون العلم وإنما يلزمون منتهى السلبية فيما يتعلق بشئون الدين ، ويظنون أن البعد عن التفكير فى مثل هذه الأمور خير ضمان لراحة البال ، لا يجادلون فى وجود الله أو عدم وجوده ولا يناقشون فى وجوب تأدية الشعائر الدينية أو إهمالها ، ولا يبالون بالإيمان أو الإلحاد ، لأن هذه مجهودات عقلية أو التزامات أدبية لا يشغلون بالهم بها ، يذكرون الصلاة مرة وينسونها مراراً ، يتحدثون فى بعض الحقائق الدينية حيناً ويسكتون عنها أحياناً ، فعلى أبواب هؤلاء السلبيين الهاربين المطمئنين يطرق باسكال بعنف ليوقظهم من سباتهم ، ويبلبل عليهم فكرهم ، ويظهرهم على أمراضهم النفسية ، ويهزهم من بلادتهم ويدعوهم بحرارة وإخلاص وقوة إيمان إلى الحياة الروحية الصحيحة ، الحياة الإيجابية النشيطة الواعية التى تدخل على قلب صاحبها الإطمئنان الحقيقى عن طريق الإيمان .

تلك هى أهم اتجاهات خواطر باسكال جاءت صدى ورد فعل لإتجاهات عصره ، فهى تصوير وعلاج ، أودعها صاحبها خلاصة إحساساته وتجاربه الشخصية ليصدر بها عن دعوة إنسانية عامة .

ما هى الطريقة التى اتبعها باسكال فى دعوته إلى الإيمان ودفاعه عن الدين المسيحى ضد المسيحيين الضالين ؟

لقد نهج باسكال أولا منهج التحليل النفسى الذى يقوم أساساً على معرفة الطبيعة البشرية وحاجات النفس الدفينة — أو الغرائز النفسية — ليصل عن طريقه إلى إدراك الله والإحساس بالحاجة إلى الدين .

وإلى جانب المنهج النفسى سار باسكال فى تفكيره سير العالم الطبيعى — الفيزيائى — الذى لا يقتنع بما يمليه

عليه عقله إلا إذا تأيد بالتجربة على الطبيعة ، وعلى هذا الأساس أخذ باسكال فى تفنيد حجج الذين يعتمدون على العقل البشرى المجرد فى تفسير ظواهر الطبيعة البشرية وهو على ما هو عليه من عجز بينما العقيـدة الدينية تعطينا تفسيراً لهذه الطبيعة ، فلماذا لا نأخذ بها ؟

أما طريقة البرهان والاستدلال وربط النتائج بالمقدمات فلم يهملها باسكال بل كانت أقرب الطرق إلى تفكيره لشدة ميله إلى البراهين الهندسية .

ولم ينس باسكال فى كل كتاباته أنه مسيحى مؤمن وأن من مبادئ المسيحية الأساسية التواضع والتضحية وإنكار الذات ، لهذا نراه يبذل فى دفاعه عن الدين ودعوته إلى الإيمان بالله خلاصة ذاته وذوب عبقريته ، وكل نبضة من قلبه ، كى يصل صوته إلى تلك النفوس التى يريد خلاصها .

لقد دأب المفكرون الذين شغلوا بدراسة الطبيعة البشرية على إظهار ضعفها وعجزها عن إدراك الحقائق الغيبية ، وأدى بهم ذلك إلى نوع من التشاؤم فيما يتعلق بقدرة الإنسان على بلوغ المثل العليا أو الارتفاع إلى الفضائل الكبرى . وباسكال يتمشى مع هؤلاء المفكرين فى مقدمة حججهم ويعترف بضعف الإنسان وتناقضه ولكنه يختلف معهم فى استنتاجاته ويرتفع بالإنسان حيث هم ينخفضون به فهو يرى الإنسان معلقاً بين عالمين لانهائيين أحدهما لانهائى الكبر والآخر لانهائى الصغر ، والأول صورة للكمال الإلهى والآخر دليل على وجود هذا الكمال ؛ وعقل الإنسان يترجح بين هاتين اللانهايتين ، والعلماء منذ القدم حتى اليوم يحاولون أن يغزوا عالم المجهول ، وكلما تفتحت لهم آفاق استغلقت عليهم آفاق أخرى ، ولا تزال هناك علامة استفهام كبرى ، أو كما يسميها باسكال هوة سحيقة وسكون أبدى ، يقف العلماء عندها عاجزين ، ولا يستطيع أى عقل بشرى أن يدرك حقيقة هذا السكون أو يلمس قاع هذه الهوة عن طريق العلم وحده مهما بلغ هذا العلم من السعة ، فما أصغر العلماء أمام هذا الكون وأسراره ! وما أحقر من يدعون منهم بلوغ الحقيقة وهم لم يبلغوا غير ذرة منها !

يقول الفلاسفة والمفكرون إن الإنسان بطبيعته بائس حقير ولا ينكر عليهم باسكال ذلك ولكنه يضيف أن الإنسان يدرك هذا البؤس ويشعر بهذه الحقارة ، وهنا يكمن سر عظمته بالنسبة لما يحيط به من كائنات ، يتميز عنها بالوعى والإدراك ، وقد تستطيع هذه الكائنات تحطيمه ولكنها لا تدرك ما تفعل أما هو فيشعر بالحياة تسرى فيه أو بالموت يدنو منه ، وليس غير الدين يفسر هذا الازدواج فى الإنسان من صغر وعظمة ، فالنفس ميالة بطبيعتها إلى السوء وهذه ناحية الصغر فيها ولكن الله يهديها فاذا اهتدت رقيت وصفت وأدركت الحقيقة الكبرى وهذه ناحية العظمة فيها .

ويتفق باسكال مع المفكرين والفلاسفة بأن الطبيعة البشرية مليئة بالمتناقضات التى تجعل منها لغزاً بينما غريزة حب الإستطلاع تدفعنا إلى معرفة كل شىء ، ولكننا نعجز عن ذلك ، فيدفعنا اليـأس إلى ترك البحث عن المعرفة وإلى السعى وراء اللهو والتسلية ولكن اللهو يزيد من آلامنا بدلا من أن يخففها لأنه يحول بيننا وبين السعادة الحقيقية ، السعادة المطلقة ، لا السعادة الزائفة العابرة . ونحن نحتاج أيضاً إلى العدالة وإلى النظـام الاجتماعى ، ولكن العدالة الموجودة بيننا والنظام السائد عندنا ، وضعتهما قوانين مصطنعة أو تقاليد مفتعلة ، فهى إذن من صنع الإنسان بكل ما فيه من متناقضات وصغائر . كيف الوصول إذن إلى حل المشكلة ؟ إن أهل الشك ينفضون أيديهم ويمطون شفاهم ، والرواقيون يمجدون الإنسان ويؤلهونه على الرغم مما ذكرنا من صغره ، ويبقى الإنسان لغزاً لبنى الإنسان ، بينما الأديان السماوية بتفسيرها للطبيعة البشرية تحل لنا هذا اللغز

الذى استعصى على الفلاسفة فهرب بعضهم منه فى حين أنى بعضهم الآخر بحل واه يقـوم على التصور والمكابرة . وهكذا لا نرى باسكال يحاول إرجاع أولئك الفلاسفة إلى حظيرة الدين بقدر ما يعمل على الأقل على إفحامهم ودحض آرائهم وإسكاتهم بعد أن يكشف لهم عن سخف تفكيرهم وتفكك نظرياتهم .

وينتقل بعد هذا باسكال إلى نوع آخر من البراهين يبغى منها اقناع من يخاطبهم بالأخذ بالفضائل الدينية والإيمان بالحياة الآخرة وعدم التشبث بالحياة الدنيا .

يفترض باسكال أنعقل الإنسان لا يمكن أن يؤكد وجود الله كما لا يمكن أن ينفيه، فالله موجود أو غير موجود، وهذه حقيقة لا ترتبط باعترافنا بهذا الوجود أو بانكارنا له، فقد ننكر الله بينما الحقيقة أنه موجود ، وقد نعترف بوجوده بينما الحقيقة أنه غير موجود . فبيننا إذن وبين بلوغ هذه الحقيقة عالم مجهول لا نعرف أين ينتهى ، ولكننا مضطرون إلى الوصول إلى هذه الحقيقة . ويقول باسكال : إنه لا بد من الاختيار بين الإيمان أو الإلحاد ، وهذا الاختيار أمر محتم ولا شأن للإرادة فى ذلك ، فاذا نختار ؟ وأين مصلحتنا فى اختيار الإيمان دون الإلحاد أو الإلحاد دون الإيمان ؟ فلنراهن على كل منهما حتى نتبين مدى ما يلحقنا من خسارة أو نجنيه من مكسب . فاذا ذهبنا بأن الله غير موجود فما مصير كل من المؤمن والملحد فى هذه الحياة ؟ أما الأول فصيره التمسك بالفضائل والأخذ بالمتع الروحية والعقلية مما يكسبه الصحة النفسية والبدنية، أما الثانى فصيره التحرر من الفضائل وتحليل المحرمات والجرى وراء الملذات العابرة والمجد الزائف ، مما يرهق النفس والبدن . فالمكسب إذن للمؤمن والخسارة للملحد ، هذا مع افتراض ألا حياة بعد الموت .

وإذا ذهبنا بأن الله موجود ، فالمؤمن إلى جانب ما كسب فى حياته الدنيا قد ضمن حياة أبدية ونعيما دائماً ، بينما الملحد وقد خسر ما خسر فى دنياه أضاع على نفسه أيضاً حياة الآخرة .

وبعد هذا البرهان العملى يقدم باسكال دليلا آخر على حقيقة الدين، هو شخصية السيد المسيح . فيقول إن هناك ثلاثة أنواع من المجد ، المجد المادى كمجد الملوك والمحاربين الفاتحين والغزاة ، والمجد الفكرى كمجد العلماء والفلاسـفة وغيرهم من أهل الفكر ، ثم المجـد الروحى أو الإلهى ويتمثل حسب رأى باسكال فى شخصية المسيح . وهذا المجد أعظم وأخلد من كل أنواع المجد الأخرى ، إذ سجد له جبابرة الملوك وعتاة الفاتحين ، مع أن المسيح لم يلبس تاجاً أو يحمل سيفاً وإنما غزا قلوب العالم بتواضعه وحكمة أقواله ، وقدسيته وتحمله الآلام وثباته أمام التجارب ، وهذه القوة الروحية التى لا تزال تعمر قلوب الملايين من البشر لا يمكن أن تستمد إلا من مصدر غير بشرى ، وهى دليل قاطع لمن أخلص التفكير والتأمل ، على وجود الله .

ثم ما الذى يحمل الملحدين على إنكار وجود الله ؟ يدعون إنهم لا يحسون به ذلك الاحساس المادى الذى ينتفى معه الشك ، فلا هم رأوه ولا لمسوه ولا سمعوه. وهم يفسرون الظواهر الطبيعية تفسيراً « عقلياً » « علمياً » « عملياً » ، ويرجعون الأحداث التاريخية إلى أسباب مادية . فهل يكفى أن نذكر أمامهم معجزات السيد المسيح والقديسين ، وأن نسرد لهم قصص التوراة والنبوءات والعجائب التى كانت تتم على أيدى الأنبياء ؟ لن يقنعهم شىء من هذا ولن يردهم كل ذلك عن غيهم لأنهم قوم وضعوا أيديهم أمام أعينهم حتى لا يروا ، وأعرضوا عن الاستماع لصوت الحق ، وأوصدوا قلوبهم دون الهداية والنور ، ولو أنهم « أرادوا » لقلوبهم أن تتفتح ليدخلها الهدى ، وسمحوا لضمائرهم أن تعى كلام الله ، وعدلوا عن كبرياء العقل لحظة ، لوجدوا النور الحقيقى والتفسير الصحيح لكل ما عجز هذا العقل البشرى عن تفسيره .

وينتهى باسكال فى بيان حقيقة الدين إلى أن الرسالات السماوية منذ أنبياء العهد القديم حتى مجيء السيد المسيح ظاهرة واحدة وخطة متصلة ، مطلقة ونسبية فى الوقت نفسه ، متطورة وثابتة ، عرضية وأبدية ، وأن كل مرحلة من مراحل الوحى الإلهى على مر العصور والأجيال تمهد للمرحلة التالية وتعد لها ، وهنا يتناول باسكال موضوع أثر الدين فى حياة المجتمعات والأفراد ، وكيف تتلاءم رسالة الدين فى أولها مع تقاليد المجتمع ثم تعمل على تطويره بعد ذلك على أسس ثابتة تتفق مع حاجة المجتمع نفسه بحيث يصبح الدين أمراً ضرورياً لاستقرار النظام فيه .

* * *

ما هى الخطة التى اتبعها باسكال فى تدوين خواطره؟ إن الذين عثروا عليها لم يجدوها مبوبة أو موزعة إلى موضوعات ، وإنما تولوا بأنفسهم هذه المهمة ، ولذلك اختلفت الطبعات التى ظهرت لخواطر باسكال،وحاول كل محقق لهذا الكتاب أن يفطن إلى حقيقة الاتجاه الفكرى عند صاحبه ثم بوب الكتاب حسب هذا الاتجاه، فمن النقاد والمحققين من بدأ بالحديث عن المعجزات ، ومنهم من بدأ بوصف الطبيعة البشرية وما بها من متناقضات مع حاجة الإنسان إلى الهداية ، ومنهم من بدأ بالفقرات التى تتحدث عن الملحدين والسلبيين ثم عن الدين الحقيقى ، ثم عن الإدراك بالعقل وبالإلهام . . الخ والواقع أن باسكال لم يجد وقتاً للعودة إلى ما دون من آراء ليسلسلها التسلسل الذى يريده،وكان يقول : « إن تحديد نقطة البدء فى أى مصنف لا يتم إلا عند الانتهاء من كتابة هذا المصنف » ، وقد انتهت حياة باسكال وهو بعد ينثر أفكاره على وريقات كلما لاح له خاطر أو هتف به هاتف ، ولكنه كاد أن يحدد مبدئياً فى موضعين من كتابه النظام الذى يحسن أن يتبع فى مشروع دفاعه عن الدين ، ففى الفقرة الأولى من الباب الثانى والعشرين كتب "الجزء الأول : شقاء الإنسان بغير الله ، والجزء الثانى : سعادة الإنسان بنعم الله » . وجاء فى الفقرة الثانية عشرة من الباب التاسع : « أن الناس يزدرون الدين ويكرهونه لأنهم يخشون أن يكون الدين حقيقة . وعلاج ذلك أن نبرهن لهم أولا أن الدين لا يتعارض مع العقل وأنه يعترف بقدر الإنسان ، فنرغبهم فيه ونحملهم على احترامه ونجعلهم يتمنون أن يكون حقيقة ، وعندئذ نبرهن لهم على حقيقته » .

ولعل هذه العناصر الرئيسية هى التى كانت تدور بخلد باسكال عندما شرع فى سنواته الأخيرة يدون أفكاره فى الدفاع عن العقيدة الدينية والدعوة إليها . ومن يدرى فربما كانت نيته متجهة إلى جمع هذه الأفكار المتناثرة والتى كان يسجلها عفو الخاطر ليخرجها فى رسالة مجملة متصلة مركزة على هيئة كتاب بالمعنى المعروف لهذه الكلمة ، ولكن الموت عاجله وهو فى التاسعة والثلاثين من عمره تاركاً للأجيال من بعده مهمة تحقيق ما لم يحققه فى حياته .

وقد تضمنت « خواطر باسكال » إلى جانب الحجج الفلسفية والمناقشات الدينية كثيراً من قواعد الأسلوب ومبادئ الإنشاء جعل منها مدرسة فى فن الكتابة ذاع بفضلها صيت باسكال أكثر مما ذاع بفضل فلسفته ومبتكراته العلمية .

ومن أهم مميزات هـــذا الأسلوب البساطة فى التعبير أو ما يسميه النقاد التعبير الطبيعى الخالى من المحسنات اللفظية والمجازات التى لا غرض منها إلا توازن الجملة وتنميق العبارة ، وهو يقول فى ذلك : « عندما نقرأ أسلوباً طبيعياً ، تأخذنا الدهشة والنشوة ، لأننا نتوقع أن نجد كاتباً فاذا بنا نكتشف إنساناً » . وفى سبيل هذا الأسلوب الطبيعى كان باسكال يستخدم اللفظ المطابق الصحيح المعبر ، حتى إذا اضطره الأمر

إلى استخدام لفظة عامة شائعة لم يتردد ، أو إلى الخروج عن قاعدة من قواعد اللغة لم يتردد أيضاً ، فأهم ما يشغله هو بلوغ المعنى إما باللفظ الصريح الدقيق أو الصورة الخاطفة المعبرة ، هذا إلى جانب القوة والحدة فى التعبير الذى يبدو كأنه ترجمان صادق لانفعالات الكاتب وأفكاره وانطلاقاته .

ويستخدم باسكال فى كتابته ضروباً متنوعة من الأساليب الأدبية . فهناك صفحات كاملة تعتبر مقالات بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة ، أتقن الكاتب ديباجتها وصقل صياغتها وعنى بجميع عناصرها من مقدمة وموضوع وخاتمة ، وكأنها مقالات منفصلة مستقلة .

وفى مكان آخر يجمع خواطره فى صورة رسائل يوجهها إلى خصومه ، يطلق لقلمه فيها العنان ، ويضمنها غمزاته ونقداته ، وهو يرى فى هذا الأسلوب أيسر طريقة لتحليل عقلية من يخاطبهم وتشريح نفسياتهم .

وتتضمن بعض صفحات الكتاب ما يشبه المحاضرات والخطب ، وباسكال من الكتاب الذين يجيدون الأسلوب الخطابى ويرون فيه ميداناً للانطلاق فى التعبير عن كل ما يختلج فى النفس من حماس وإيمان ورغبة فى الإقناع .

ثم هناك الحوار والأسلوب المسرحى الذى يصلح للمناقشة والجدل ، يستعرض الكاتب فيه حجج المعارضين ليدحضها ويهدمها ويقيم على أنقاضها نظرياته .

ولكن أهم ما يميز « خواطر باسكال » ما جاء منها على صورة حكم وأقوال مأثورة ، ونبذات خاطفة أشبه بالدرر الصغيرة الحجم الغالية الثمن ، وآيات رائعات كأنها الشهب ، لا تتأتى إلا لأشخاص ملهمين وفى لحظة من لحظات الصفاء النفسى والتوقد الذهنى .

إن أسلوب « الخواطر » لا يكشف لنا عن كاتب أو مؤلف ، بل عن إنسان ينبض بالحياة ، وكأنما كل عبارة يطلقها خفقة من خفقات قلبه ، وكل فكرة يصدر عنها انتفاضة من صميم روحه . فاذا تساءلنا هل كان منطقياً فى جدله واستنتاجاته وهل كان مقنعاً مفحماً فى مناقشاته ، كان جوابنا أن هذا ليس أخلد ما فى رسالة باسكال وإنما هو تمسكه بما يعتقد أنه الحقيقة ، وإيمانه الراسخ بهذه الحقيقة ورغبته المستبدة الملحة فى إبلاغ هذه الحقيقة إلى أذهان البشر وقلوبهم .

* * *

ونختم هذا البحث بترجمة لبعض خواطر باسكال فى موضوعات متنوعة من الموضوعات التى تناولها كتابه ، ومن أهم هذه الموضوعات : « الإنسان بين الطبيعة وبين الله » ، « بؤس الإنسان وعظمته » ، « الأنانية » ، « الغرور » ، « المجد » « الوهم » « القوى الخادعة كالتصور والحواس والتقاليد » ، « العقيدة والإرادة » ، « التسلية والملل » ، « العلة والنتيجة » ، « الشعوب » « الظواهر الاجتماعية » « العقل » ، « أخلاقيات » « الأحكام » ، « فن الأسلوب » ، « المذاهب الفلسفية » ، « دفاع عن الدين » ، « الدين الحق » ، « الخطيئة الأولى » ، « الإيمان » ، «النبوءات» « الكنيسة » ، « الرسالات والوحى » ، « المعجزات » ، « حياة النعمة (الهداية) » . . الخ .

* * *

« . . . ما مركز الإنسان وسط الطبيعة ؟ عدم بالنسبة للانهاية وكل شىء بالنسبة للعدم ، وسط بين اللاشىء وبين كل شىء . . . إن الغاية النهائية للأشياء ، وعلتها الأولى ستظلان سراً مستغلقاً على الإنسان ، لا يستطيع أن يرى العدم الذى أخرج منه أو اللانهاية التى أغرق فيها . . . جميع الأشياء خرجت من العدم وتتجه نحو اللانهاية . من الذى يتتبع سيرها المذهل العجيب ؟ خالق هذه العجائب يفهم ذلك ، وليس غيره يقوى على فهمه . . . » .

« لا يعتبر بائساً إلا من أحس ببؤسه ، فالبيت المهدم غير بائس ، وليس من بائس غير الإنسان وحده . . . » .

« يشعر الإنسان ببؤسه فهو بائس ، ولكنه عظيم لأنه على وعى من بؤسه » .

« الإنسان شجيرة هزيلة ولكنها شجيرة مفكرة » .

« إن الحواس تخدع العقل بالظواهر الكاذبة ، والعقل بدوره ينقل هذا الخداع إلى الحواس لينتقم منها »

« التصور هو هذا الجانب الخداع فى الإنسان ، هو مصدر الخطأ والباطل ، ويزيد من تضليله أنه يصدق أحياناً » .

« . . . ما أعجب الإنسان ، هذا الوحش الخرافى والمخلوق العجيب الذى جمع بين كل المتناقضات ، يحكم بعقله على كل الأشياء ، وهو الدودة الحقيرة الهائمة على وجه الأرض ، يحمل الحقيقة بين جنبيه ، وهو مرتع الضلال والشك ، هو أعظم ما فى الكون وأرذله . . . من الذى يفسر هذا التناقض ؟ أهل الشك تكذبهم الطبيعة ، وأصحاب اليقين يفحمهم العقل . . . ما مصيرك إذن أيها الإنسان ، أنت الذى تبحث عن حقيقة كيانك بعقلك الطبيعى ؟ لن تجد أمامك إلا واحداً من هؤلاء أو أولئك ، ولن تستريح لأى منهم . . . تواضع إذن أيها العقل العاجز ، واسكتى أنت أيتها الطبيعة الغبية ، واسمعا صوت ربكما فهو الذى يرشدكما إلى الحقيقة التى تجهلانها . اسمعا صوت الله . فلو أن الإنسان لم يعرف الزلل منذ وجوده لظل حتى يومه هذا يعيش فى طهر ونور ونعيم ، ولو أنه لم يعرف إلا الزلل لما أمكنه أن يتصور الحقيقة والسعادة ، ولكننا نحن البشر ، رغم تعاستنا نشعر أن هناك سعادة وأننا عاجزون عن الحصول عليها ، وندرك أن هناك حقيقة وأننا لا نملك إلا صورة زائفة منها . لا نستطيع أن نسلم بالجهل المطلق أو نؤكد اليقين التام . . » .

« لو كان الإنسان سعيداً بنفسه لما احتاج إلى اللهو والتسلية . واللهو لا يمكن أن يكون مصدراً للسعادة المطلقة لأنه لا ينبع من ذات الإنسان ، وهو عرضة لآلاف العوامل والطوارئ الخارجة عن إرادة الإنسان »

« لما رأى البشر أنهم عاجزون أمام الموت والبؤس والجهل ، فضلوا لسعادتهم ألا يفكروا فى هذه الأمور »

« قليل من الأمور يواسينا لأن قليلا من الأمور يحزننا » .

« ليس عاراً على الإنسان أن يسقط أمام الألم ولكن أن ينهار أمام اللذة » .

« إذا أراد الإنسان أن يصل إلى أبعد حدود الفضيلة وجد نفسه يتعثر بالرذائل من غير أن يشعر ، فيفقد رؤية الفضائل ويتيه بين الرذائل » .

« لا تقاس فضائل المرء بما يبذل من جهد من أجلها ولكن بأعماله اليومية العادية » .

« ألم تر إلى أولئك الذين يحتجون على عدم احترامك لهم فيذكرون أمامك أمثلة من علية القوم ممن يحترمونهم؟ وجوابى على هؤلاء الناس هو سؤالى إياهم عن الفضائل التى جذبت إليهم قلوب غيرى ، فان كانت ثمة فضائل فأنا أحنى لهم رأسى » .

« المكان الحقيقى غير موجود إلا فى نقطة واحدة لا تقبل الانقسام . . ويحددها المنظور فى فن التصوير ، أما فى الواقع فمن الذى يحددها ؟ » .

« القلب هو الذى يحس بوجود الله وليس العقل ؛ ما هو الإيمان ؟ هو الله فى القلب وليس فى العقل » .

« ما كنت لتبحث عنى لو لم تكن قد عرفتنى » .

« لا فضل إلا للذين يبحثون وهم يبكون ويئنون » .

« إن هذا السكون الأبدى الذى ينتشر على الفضاء اللانهائى يخيفنى » .

« ليس هذا العالم المرئى كله سوى خط لا يكاد يرى فى ثنايا الطبيعة الشاسعة . . ومهما توسعنا فى تصورنا وحاولنا أن نجاوز حدود الخيال ، فلن تتفتق تصوراتنا إلا عن ذرات بالنسبة لواقع الأشياء . . إن هذا العالم دائرة غير متناهية مركزها فى كل مكان ومحيطها فى لا مكان ؛ وعظمة الله الكلية تبدو أكثر ما تبدو فى عجز خيالنا عن إدراك هذه الفكرة . »

« أريد أن أحمل الإنسان على البحث عن حقيقة لكيانه ، وأن يتبعها أينما يجدها ، بعد أن يتجرد من الأهواء ، إذ يعلم أن الأهواء تحجب المعرفة ؛ أريده أن يكره الشهوة التى تتحكم فيه وتسيره ، حتى لا تعميه عندما يختار مصيره أو تشده بعد أن يختار هذا المصير »

« الإرادة من أهم عوامل الاعتقاد ولكنها ليست هى التى تكون العقيدة ، فالإرادة تحمل الفكر على الوقوف عند جانب معين من الأمور ، والفكر بعد ذلك حر فى أن يتفق مع الإرادة أو لا يتفق فاذا اتفق نشأت العقيدة ، وأصبح الفكر يحكم – أو يعتقد – حسبما وجهته الإرادة » .



سقوط الامبراطورية الرومانية لجيبون

بقلم
الاستاذ على أدهم

نشأة جيبون وثقافته

وملابسات تأليفه كتاب
تداعى الإمبراطورية الرومانية وسقوطها

من الناس السعداء الموفقون الذين يخيل للإنسان وهو يطالع سيرتهم ، ويقلب صفحات حياتهم ، وسجل أعمالهم ، أن القدر يحبوهم ويترفق بهم ، وأن الأيام تسالمهم وتزيل من طريقهم الصعاب المعترضة ، وتيسر لهم العسير من الأمور ، ويمكن أن نلحق بهؤلاء الميامين المحظوظين إدوارد جيبون مؤرخ الإمبراطورية الرومانية العظيم .

ولم تخل حياة جيبون من متاعب وأزمات كانت توهم أن الحظ سيتخلى عنه ويغدر به ، ولكن سرعان ما كانت تتمخض هذه المتاعب والأزمات عن نعمة فى طى نقمة ، وكانت رحلته الدنيوية على هذا النمط من المهد إلى اللحد ، ولكنه لم يغتنم هذه الفرصة ليقصر وقته على اللهو والعبث وإنما وقف الجزء الأكبر منه للدراسة والتأليف .

ولد جيبون فى سنة ١٧٣٧ وكان الطفل الأول الذى ولد لوالديه ، وكذلك كان الطفل الوحيد الذى عاش لهما ، فقد رزقا بعده بستة أطفال ماتوا جميعاً فى طفولتهم ، ولم يكن جيبون فى أولى نشأته موفور الصحة سليما من الأمراض ، بل كان على العكس طفلا رقيق البنية ضاوى الجسد قد اصطلحت عليه طائفة من العلل والأسقام ، ولكن هذه الأمراض يسرت له متعة القراءة وغرست فى نفسه حب الاطلاع وحمته الانغماس فى اللهو المضيع للوقت والجهد والمعوق للتأمل والتفكير ، وماتت والدته فحلت محلها خالته ، وكانت شديدة العناية به وقد أظلته رعايتها فى مطالع الشباب وجنبته أخطاره وسددته ، ووقع له حادث حين انتسابه لجامعة أكسفورد حال دون بقائه بها ، وكان من أسباب ترحيله إلى لوزان ، وقد مكنه ذلك من اتقان اللغة الفرنسية ومعرفة الثقافة الأوربية ، وهداه إلى وضع أساس دراساته التى أثمرت فيما بعد ثمرتها وآتت أكلها ، وقد تزوج والده بعد وفاة والدته ولكن رابته لم تلد لأبيه أطفالا وصارت له خير صديق ونعم المستشار والمعين ، وأحب بمقدار ما تسمح به طبيعته ، ولكن لم يتم الزواج بينه وبين من أحبها ، فقد كانت من أحبها قد ولدت لتكون ربة بيت ، أما هو بحكم مزاجه فقد ولد ليعيش أعزب ، وقد تخلص بذلك من احتمال أعباء الأسرة وهمومها ومتاعبها ، وقد

تزوجت الآنسة سوزان كيرشو التى أحبها جيبون الوزير الشهير نيكر وأنجبت منه الآنسة جيرمان نيكر التى عرفت فى عالم الأدب والتأليف والسياسة باسم مدام دى ستايل .

وسمح له والده بعد أن أمضى سنتين ونصف سنة فى الجيش المرابط بالسفر إلى سويسرة وكان من المشكوك فيه أن تسمح لهموارد والده بالانتقال إلى ما وراء جبال الألب وزيارة إيطاليا ، وظل مصيره معلقاً بيد القدر حيناً من الزمن ، ولكن فى النهاية واتت الظروف وسمح القدر ونفحه والده بمبلغ خمسمائة من الجنيهات ، وفى خريف سنة ١٧٦٤ رأى روما مؤرخها العظيم .

ومات أبوه فى الوقت المناسب ، وترك له من المال ما يكفى ليكون سيد نفسه ومالك وقته ، ففى الثالثة بعد الثلاثين من عمره وجد جيبون نفسه المتصرف فى شؤونه الخاصة ، وأن له من الثروة ما يمكنه من أن يعيش عيشة الأشراف البريطانيين فيلبس أحدث الأزياء ويستمتع بطيبات الحياة وأحاديث المجتمعات الراقية .

وعاش عشر سنوات فى لندن عضو برلمان وشاغل إحدى الوظائف الاسمية ورجل مجتمع ، وفى خلال تلك السنوات العشر أخرج ثلاثة مجلدات من كتابه المأثور ، ثم فقد وظيفته وعجز عن الحصول على غيرها ووجد أن دخله لا يعادل نفقاته فعاد إلى لوزان وأقام فى منزل أحد أصدقائه وكان مشرفاً على بحيرة جنيف ، وفى لوزان عاد ثرياً وأقبلت عليه الشهرة وتألق فى مجتمعها ، وقبل انقضاء عشر سنوات أخرى كان قد أتم كتابه .

ويعجب الإنسان كيف استطاع هذا الرجل الفذ أن يخرج طرفة فنية عظيمة قليلة النظير تدل على عمق الدراسة وطول البحث والمراجعة وهو يشارك فى حياة أهل عصره السياسية والاجتماعية ، ويؤم الأندية ويسهم فى الحياة النيابية ، ولا يحرم نفسه من متع الحياة ، ولعل السبب فى ذلك أن بناءه النفسى لم يكن قائماً على الصراع بين عناصر شخصيته المنوعة ، فقد كان فى حياته جانب للهو والمتعة وجانب آخر للجد والصرامة والعمل الدؤوب ، وكان فيها ناحية للحب والعطف وناحية للشك والسخرية وميل إلى العزلة والانفراد ونزوع إلى الاجتماع والمخالطة ، وكانت هذه الجوانب المختلفة متساندة متآخية يظفر كل منها بمقدار معلوم ونسبة متساوية من عنايته ، وقد ظل ينعم بحياته حتى لفظ آخر أنفاسه .

وكان هذا الذكاء اللماح والعقل الجبار والعبقرية التى لا شك فيها تسكن فى جسم صغير الجرم مستدير بشكل يلفت النظر وربما يثير الضحك ، وفوق هذا الجذع رأس كبير يبرز فيه أنف بين وجنتين عريضتين وأذنين وذقن مركب فوق ذقن آخر منحدر إلى الأسفل ، ولم تكن الغرابة مقصورة على شكله ، بل كانت تشمل كذلك ملبسه ، فقد كان مسرفاً فى التأنق ويكثر من ارتداء المخمل الزاهى اللون .

ولكن كيف تم اللقاء بين جيبون وبين تاريخ الامبراطورية الرومانية ؟

أدركت خالته السيدة كاترين بورتن أن خير ما يتبع مع طفل ناشىء لا يمكنه ضعف بنيته من مجاراة لداته الأطفال فى ألعابهم هو تشجيعه على القراءة والاطلاع ، وكانت تقرأ معه وتناقشه فى شخصيات الياذة هوميروس وقصص ألف ليلة ، وقد أوسع ذلك خياله وأثار فيه منذ نشأته حب الاستطلاع ، وبدأ يظهر وهو فى الثامنة من عمره — كتاب مسلسل عن التاريخ العام ، وقد ظهر الجزء العشرون من هذا الكتاب وهو فى الثانية عشرة من عمره ، وقد تابع جيبون قراءة هذه الأجزاء المسلسلة فى شغف منذ ظهور الأجزاء الأولى من الكتاب ، ثم قرأ تاريخ هيرودت وحوليات تاسيتوس وكتب مكيافلى ، وقرأ كتباً عن الصين والمكسيك وبيرو ،

وفى إحدى زياراته لأسرة هورز فى ستاورهد – وكان والده من أصدقاء الأسرة – وجد كتاباً عن الامبراطورية الرومانية ، وقد سجل ذكرياته لهذه الزيارة قائلا « كنت مستغرقاً فى القراءة عن عبور القوط لنهر الدانوب حينما استدعانى رنين الجرس من هذه المتعة الفكرية لتناول طعام الغداء » وقد ظل عبور القوط لنهر الدانوب وما تبعه من الحوادث الهامة مناط تفكيره طوال حياته ، وانتقل من قراءته عن خلفاء قسطنطين إلى تاريخ الشرق وهدته غريزته الناقدة إلى الرجوع للمصادر الأصلية والاستعانة بالخرائط والجداول لتقوم معلوماته على أساس وثيق ، وشق طريقه إلى المراجع الفرنسية واللاتينية ، وخطر له أن يدرس اللغة العربية ، ولكن مدرسه الخاص لم يشجعه على المضى فى هذا السبيل ، ولم يكن قد بلغ من النضج العقلى ما يمكنه من الاعتماد على نفسه فى هذه المحاولة ، فحول اهتمامه إلى دراسة الخلافات المذهبية الدينية ، وكانت عنايته بدراستها من الناحية التاريخية أهم من دراسته لها من الناحية اللاهوتية ، وكان على الدوام معنياً بالتفكير فى المسائل الدينية ، وقد جعلته قراءاته المبكرة عن كنيسة الآباء ينطوى لها على الاحترام الشديد ، وتأثر بما قرأه للأسقف بوسويه ، وقد حمله ذلك على نبذ المذهب البروتستانتى والأخذ بالمذهب الكاثوليكى ، وكان هذا هو السبب الرئيسى لخروجه من جامعة أكسفورد وارساله إلى لوزان ، على أنه لم يثبت على المذهب الكاثوليكى ، فبعد مضى ثمانية عشر شهراً على دخوله فى هذا المذهب استطاع مدرسه السويسرى أن يقنعه بتركه وحمله على العودة إلى المذهب البروتستانتى ، وكان الأثر الباقى لهذا التردد بين المذهبين الدينيين اطلاعه الواسع على دقائق الخلافات الدينية وقدرته على استيعاب وجهات النظر المختلفة فيها ، ويبدو ذلك واضحاً فى كتابه العظيم ، ويؤكد دارسو حياة جيبون أن هناك علاقة أكيدة بين هذه الأزمة المذهبية الدينية التى مر بها جيبون وبين موقفه العام من الدين المنطوى على الجمع بين السخرية المتعالية المترفعة والاكبار والتقدير ، ويقول يونج[1] – أحد من كتبوا عن حياة جيبون – « كان يستطيع جيبون فى جميع الأوقات أن يقر قول العلامة بيليه « إنى بروتستانتى لأنى أعارض الأديان جميعها » وقد استحثه مرة أحد أصدقائه على أن يصارحه بعقيدته التى استقر رأيه عليها فأكد له جيبون « أنه يدين بمذهب الاعتقاد بوجود الله ولكنه لا يحفل بالحياة الأخرى » ، وكان جيبون يرى أن المذهب البروتستانتى بتعويله على رأى الإنسان الخاص قد كفل الانتصار النهائى للعقل ، ولكن مما يحد من قوة هذا الانتصار ويوهنها الشك فى كون الديانة القائمة على العقل تكفى لاشباع العواطف والسيطرة على سلوك الناس العاديين .

وبعد أن اجتاز جيبون أزمة الجدل الدينى أقبل بكليته على الدراسة وأخذ فى تنظيم طرائق اطلاعه وقراءاته وغاص فى لجج الأدب الرومانى ، وكان يجد متعة فى تنويع دراسته بالاطلاع على المنطق والرياضة والقانون الدولى ، وأخذ يعالج الكتابة بالفرنسية واللاتينية ، وكتب فى تلك الفترة بعض الفصول الشبيهة بالفصول التى تظهر فى المجلات المعنية بالدراسات الكلاسيكية ، وكان يلهو فى بعض الأحيان بنظم شعر لاتينى ، وفى أثناء إقامة جيبون فى لوزان حضر فولتير إلى سويسرة وأقام فى ليه دليس بمقاطعة جنيف ، وقدم جيبون للكاتب الكبير فلم يحفل به ، وتلقاه بغير اكتراث مما جعله يتحقق أن فولتير ليس من العظمة بالمكانة التى سبق له أن وصفه بها ، على أنه فى تفكيره واتجاهاته كان أقرب إلى فولتير منه إلى روسو ، وكان أهم من لقائه لفولتير قراءته لمنتسكييه وبسكال ، وبلغ اعجابه ببسكال إلى حد أنه كان يقرأ كل سنة رسائله الإقليمية

---

(١) صفحة ١٣ من كتاب ج . م. يونج عن حياة جيبون
Gibbon. By G. M. Young.

كما أفاد بوجه خاص من اطلاعه على كتاب روح القوانين لمنتسكييه ، وقد كان جيبون أول مؤرخ أفاد من رأى منتسكييه فى تقدير العوامل غير الشخصية فى حياة الأمم ، ولمنتسكييه فضل التنبيه على ما أصبح معروفاً اليوم ، وهو أن الأسباب المؤثرة فى التاريخ ليست جميعها قائمة على إرادة الأفراد وحكمة الصالحين وبراعة الأشرار ، وإنما لملابسات الظروف والجو والثقافة الملائمة لحالة البيئة أثرها الملحوظ .

ويحدثنا جيبون بأنه كان « يعرف بالتجربة من مطالع شبابه أنه تطلع إلى أن يكون مؤرخاً » ويصف لنا قيام فكرة كتاب تاريخ الامبراطورية الرومانية بقوله « أول ما خطرت لى فكرة كتابة تداعى روما وسقوطها كنت فى يوم ١٥ أكتوبر سنة ١٧٦٤ جالساً بين أطلال الكابيتول أشاهد الرهبان العراة الأقدام وهم يتغنون أناشيد صلاة المساء وقد استغرقت فى التفكير » .

ويصف لنا وقت انتهائه من كتابة آخر فصول كتابه بقوله « فى نهاية اليوم السابع بعد العشرين سنة ١٧٨٧ أو على الأصح فى مسائه بين الساعة الحادية عشرة والساعة الثانية عشرة كتبت الأسطر الأخيرة لآخر صفحة فى جوسق حديقة منزلى ، وبعد أن وضعت القلم قمت بجولات عدة فى مظلة أو فى طريق تظلله أشجار الطلح يشرف على منظر الضاحية والبحيرة والجبال ، وكان الهواء سجسجاً ، والسماء صافية الأديم ، وقرص القمر الفضى ينعكس فى المياه ، وقد خيم الصمت على الطبيعة ، ولن أخفى أول مشاعر الفرح والارتياح التى خالجت نفسى لاسترداد حريتى وربما لتوطد شهرتى ، ولكن سرعان ما استذلت كبريائى وغشى عقلى حزن وقور ؛ باعثه أننى قد ودعت الوداع الأخير رفيقاً لى محمود العشرة ، وأنه مهما يكن المصير الذى ينتظر كتابى فى المستقبل فإن حياة المؤرخ لا محالة قصيرة وغير مستقرة » .

وبين هذين الفترتين ، فترة التفكير فى كتابة التاريخ وفترة الانتهاء من كتابته يتجلى تأثير عناصر شخصية جيبون التى جعلت كتابه يبلغ المكانة العالية بين الطرف التاريخية وينال الشهرة الواسعة التى لم تبل بعد جدتها ولم يندثر أثرها ، وهى قوة التصور وسعة الخيال والمعرفة الغزيرة والأسلوب الفخم والقدرة على مواصلة بذل الجهد ، وقد قرأ مؤلفه طبقات متوالية من المؤرخين وأعلنوا جميعهم تقديرهم له واعجابهم به ، وقد قال عن نفسه بعد ظهور كتابه وما ظفر به من تقدير « لقد منحنى اسما وأبلغنى مكانة وأعطانى شهادة ما كنت لأظفر بها وأصير مستحقاً لها لولاه » ولا نزاع فى أن كتابه من الأبنية الفكرية الضخمة وقد عده الكثيرون الجسر القائم بين العالم القديم والعالم الحديث .

وقد مات جيبون سنة ١٧٩٤ فى إبان اشتداد الثورة الفرنسية فلم يثر موته اهتماماً يذكر فقد كانت الثورة التى لم يكن مؤرخنا الذى تعود مراقبة الحوادث فى هدوء راضياً عنها قد شغلت الخواطر واستأثرت باهتمامات الناس .

وكتاب جيبون عن تداعى الإمبراطورية الرومانية وسقوطها من الكتب الضخمة التى تبلغ صفحاتها الآلاف على اختلاف الطبعات والأحجام ، ولكن هذا الكتاب على ضخامته واتساع نطاقه وترامى آفاقه ليس من الكتب التى تبعث فى قارئها الضيق والملل ، وإنما هو من الكتب التى تحرك اهتمام القارئ وتثير طلعته وتشحذ شهيته للقراءة ، ويرجع ذلك إلى الحيوية المنبثة فى أجزاء الكتاب والحرارة السارية بين سطوره ، وجلال أسلوبه وبراعة تصويره ، وقد أشار جيبون فى مقدمة الكتاب إلى أن قسم فترة القرون الثلاثة عشر التى استغرقها تداعى الإمبراطورية الرومانية وسقوطها إلى ثلاث مراحل ، المرحلة الأولى يمكن تتبع آثارها منذ عهد تراجان وانطونينوس بيوس ومرقس أورليوس حيث

بلغت الملكية الرومانية أقصى قوتها واكتمل نضجها وبدأت فى الانحدار وأخذ يعتورها النقصان ، وهى تمتد إلى الوقت الذى أخذت فيه القبائل الألمانية الهمجية — وهم سلف معظم الدول الأوربية الحديثة — تعمل على هدم بناء الدولة الرومانية الغربية وتمزيق أوصالها ، وقد استوفت هذه الثورة الغريبة الشأن التى جعلت روما خاضعة لقوة الغازى القوطى مهمتها حوالى أوائل القرن السادس الميلادى .

والمرحلة الثانية من مراحل سقوط الإمبراطورية الرومانية يمكن أن تبدأ بحكم جستنيان الذى استطاع بانتصاراته وبما سنه من قوانين أن يعيد للإمبراطورية الشرقية قوتها إلى حين من الزمن ويعيد لها مؤقتاً مجدها السالف وبهاءها القديم ، وهى تشمل غزو اللومبارديين لإيطاليا وفتح العرب للولايات الرومانية الآسيوية والإفريقية وثورة الروم على أمرائهم الضعاف فى القسطنطينية وارتفاع شأن شارلمان أو الإمبراطورية الألمانية فى الغرب .

والمرحلة الثالثة وهى المرحلة الأخيرة والأطول عهداً فقد استغرقت ستة قرون ونصف قرن وهى تبدأ من إحياء الإمبراطورية الغربية إلى استيلاء الأتراك العثمانيين على القسطنطينية والقضاء على الأمراء الضعاف الذين استمروا يتقلدون ألقاب قيصر وأغسطس بعد أن تقلصت ممتلكاتهم وأصبحت مقصورة على المدينة ، وكان جيبون يرى أن الكاتب الذى يعرض لهذه الفترة يجد نفسه مضطراً إلى معرفة تاريخ الغزوات الصليبية بوجه عام ومدى تأثيرها فى اسقاط الإمبراطورية الإغريقية ولا يستطيع أن يكبح جماح ميله إلى استطلاع حالة روما خلال ظلام العصور الوسطى والفوضى التى سادت خلالها .

وعند جيبون أن تاريخ أوروبا — بل فى الواقع تاريخ العالم — من عهد مرقس أورليوس إلى سقوط الإمبراطورية الغربية فى سنة ٤٧٦ يبدو فى صورة وقوع كارثة كبرى ونكوص على الأعقاب لم يشمل خطبه القوانين والنظم والحضارة الرومانية وحدها بل يشمل أمن العالم وثقافة أهم أجزاء الجنس البشرى وسعادتهم ، وهو يقول فى ذلك « إذا طلب إلى أى إنسان أن يعين الفترة فى تاريخ العالم التى كانت فيها أحوال الجنس البشرى أسعد ما تكون وأرغد ما تكون فإنه لا يتردد فى ذكر تلك الفترة الممتدة من موت دوميشيان إلى اعتلاء كومودس عرش الإمبراطورية » .

وهو من الحين إلى الحين يرجع فى تاريخه إلى هذا العصر الذهبى ويعتبره المعيار المطلق الذى يعاير به انحطاط الأزمنة التى يصفها ، وهو يقبل النظام الرومانى ويعجب بروحه ويكبر شأنها ، ويرى أن عبقرية روما كانت تتمثل فى التسامح والاعتدال ورعاية القانون والنظام ومجافاة التعصب ، وأن حكمة الفلاسفة الرومان وسجاحة خلق الحكام الرومانيين وعدالة قضاتهم كانت تجنب العالم أخطار الحرب وتقيه فظائع القسوة والعنف ، وأن القوانين الرومانية هى الأساس الذى يقوم عليه المجتمع المتمدن فى هذا العالم وأن الانحراف عنه مجلبة للكوارث .

وقد كانت النتيجة المنطقية لهذا الموقف الذى اتخذه جيبون من الحضارة الرومانية أنه لم يعد قادراً على أن يتناول فى رفق أو يقف موقف المحايد المشاهد أمام القوى التى كانت تناهض الدولة الرومانية برغم أنها كانت تتضمن مبادئ جديدة وبرغم أن القبائل الهمجية التى كانت تغير على أطراف الإمبراطورية وتنتقصها كانت تمثل طاقة جديدة من النشاط الإنسانى ، ولذلك لم يستطع جيبون أن ينصف نمو سلطة الكنيسة ونشوء النظام الأكليروسى فى أوروبا على أنقاض العالم الرومانى الذى أوهنه الضعف وأخذ فى الانحلال ، وكان الموضوع الذى قصر عليه جيبون جهده هو موضوع انحلال

الإمبراطورية وسقوطها ، وقد اتبع طريقة الفنانين البارعين فأبى أن يدخل فى موضوعه ما يخالف اتجاهه ولا يلائم النغمة السارية فى نواحيه المترددة فى مختلف أجزائه ، ولا نزاع فى أن اتباع جيبون لهذه الطريقة واصراره عليها أفاضا على كتابه روعة وجلالا ، وأكسبا تنسيق حوادثه وحدة فنية ، وهذا هو جوهر الطرف الأدبية الممتازة سواء كانت شعراً قصصياً حماسياً أو رواية تمثيلية أو قصة ، ولذلك غير عجيب أن يكون الأثر الذى يتركه فى النفس قراءة كتاب جيبون شبيهاً بالأثر الذى تحدثه قراءة أى طرفة من الطرف الأدبية الممتازة ، فهو لا يثير العقل وحده وإنما يثير كذلك الخيال ، وبعد أن ينتهى الإنسان من قراءته تتراءى له العظمة الإنسانية فى سرعة زوالها والسقوط المحتوم الذى لا مفر منه ولا سبيل لاتقائه .

وقد يخطر للإنسان أن جيبون حينما سمى كتابه تداعى الإمبراطورية الرومانية وسقوطها قد ضمن كتابه تحليلا لأسباب وقوع هذه الكارثة ، وكان المنتظر بطبيعة الحال أن يصف العلة ويشخص الداء الذى كان سبب هلاك الإمبراطورية ، والمؤرخون المحدثون لو أنهم عرضوا لمثل هذا الموضوع لوجهوا جانباً كبيراً من اهتمامهم إلى هذه الناحية ، ولكن جيبون لم يسلك هذا السبيل ، وهو قبل كل شىء وصاف بارع ومصور قليل النظير ، ومعنى ذلك أنه لا يشغل باله كثيراً بدراسة القوى التحتية التى تعمل فى الخفاء ، وإنما يوكل اهتمامه بما هو ظاهر وما هو ملموس وما هو باد على السطح ، فهو يقدم لنا دراما عظيمة للقراءة يتحرك فيها الأبطال ويقومون بتمثيل أدوارهم ، ولكن ليست هناك محاولة لبيان سبب اتجاه الدراما فى الوجهة التى سلكتها أو لبيان المحركات الخفية التى أحدثت حركاتها وسيطرت على اتجاهاتها .

وليس معنى هذا أن كتاب جيبون ليس له مبدأ عام يسترشد به ويرجع إليه ، فان الأمر على نقيض ذلك ، وهناك مبادئ عدة تتضمنها نصوص كتابه ، ولكن ليس هناك تحليل واف واضح الأسباب للحقائق التى يصفها ، فهو يصف تدفق مجرى التاريخ العظيم وتياراته التى تختلط بعضها ببعض وصراع القساوسة والمحاربين والمشرعين دون أن يوضح القوة الديناميكية التى تحرك ذلك كله ، فهو يكتفى بتحريك الدمى ويترك للكتاب الذين يجيئون بعده النفاذ وراء المشاهد المتوالية وكشف القوانين المسيطرة على سير الحوادث واتجاهاتها

ويبدو أنه حينما بدأ كتابه لم يكن عنده فكرة واضحة عن المبادئ العامة التى يرجع إليها ويستند عليها ، فهو فى الفصل الثانى من الكتاب يعزو النكبات التى حلت بالإمبراطورية إلى طول عهد السلام الذى نعمت به واطراد الحكم على نسق واحد الذى جعل مستويات الناس متقاربة وأخمد نيران العبقرية وأضعف الروح الحربية ، وفى الفصل السابع وقد اتسعت أمامه آفاق البحث يتبسط فى شرح هذه الفكرة وينميها ويذهب إلى أن الرومان بنوا امبراطوريتهم بقوة عبقريتهم الحربية وسداد طريقتهم فى الحكم وتصريف أمور الدولة ، وهى فضائل اكتسبوها بمعاناته التجارب والصبر على الفقر والحرمان ، ولكن نجاحهم جعلهم يخالطون صنوفاً شتى من البشر ، ويمتزجون بملايين الناس فى المقاطعات والولايات المتخلفة ، ولذلك فقدوا الروح التى كانت باعث نهوضهم وتقاعدوا عن مباشرة المهن والصناعات وتراخوا فى المحافظة على النظام ، ولم تعد لهم طاقة على الصمود فى ميدان الجهاد ، وعجزوا عن صد غارات القبائل الهمجية على حدود دولتهم ، وموجز القول أن أمة من الأقزام خلفت أمة من العمالقة .

وفى الفصل السابع بعد العشرين يضرب على نغمة جديدة ويؤكد أن الترف والتخنث الذى تبعه هما سبب سقوط الإمبراطورية ويقول « إن الفساد الذى نشأ فى البلاط وشاع فى المدن نفث السموم فى معسكرات الفيالق » ويفهم من ذلك أن التخاذل والاحجام وعدم

القدرة على الثبات فى مواجهة الشدائد التى أصابت الفيالق الرومانية والتى كان منشؤها الترف كانت السبب المباشر فى تدهور الإمبراطورية وسقوطها ، ولكنه فى الوقت نفسه يؤكد أن الترف والتخنث كانا نتيجة لا سبباً ، ويقول « إن الإسراف الجنونى الذى يسود فى فوضى الخراب والتدمير أو فى حالات الحصار يمكن أن يفسر تقدم الترف خلال الكوارث والأحداث المفزعة فى الأمم المشرفة على السقوط » وواضح أن المنطق هنا غير سليم . لأن الترف لا يمكن أن يكون سبباً ونتيجة فى الوقت نفسه ، فاذا كان سبب سقوط روما فليس صحيحاً وصفه باعتباره نتيجة للكارثة وعرضاً من أعراض السقوط والانحلال .

وفى الفصل الخامس بعد الثلاثين من الكتـــاب يسترسل فى تحليله ، وهو فى هذه المناسبة يرجع إلى نظرية طالما أغفلها — وهى التفسير الاجتماعى الاقتصادى ويشير إلى فقدان العدالة فى توزيع الضرائب والضيق الذى كان يعانيه الشعب من جراء قسوة الأغنياء المياسير الذين كانوا يحاولون القاء ما يجب عليهم تحمله من النفقات والأعباء على كاهل الشعب الفقير ، وقد جعل ذلك أفراد الأمة الرومانية يرفضون القيام بواجبات المواطن الرومانى ويتنصلون من وصفهم بأنهم من رعايا الدولة الرومانية وهى الصفة التى كان يعتز بها أفراد الأمة الرومانية قبل ذلك ، وعلق فى هذا الفصل أهمية كبيرة على التنصل من التبعية الرومانية ، وعدها عاملا أشد خطورة من الانهيار الذى حل بالفيالق ، ويضيف إلى ذلك قوله « لو أن جموع القبائل الهمجية أبيدت دفعة واحدة لما أغنى ذلك شيئاً عن الإمبراطورية ولما رد عليها قوتها وسابق مكانتها » .

وفى الفصل الثامن بعد الثلاثين يستكمل تحليله لأسباب السقوط تحت عنوان « ملحوظات عامة على سقوط الإمبراطورية الرومانية فى الغرب » وحينما بلغ هذا الفصل كان قد ألقى نظرة شاملة على اتجاه الأحداث فى كليتها واستبانت له نتائجها المحتومة فاقتنع بأن السبب الأصيل فى وقوع الكارثة مصدره قانون لا سبيل إلى رد حكمه لا تتابع الأحداث ، ويقول فى ذلك « إن سقوط روما نتيجة طبيعية محتومة للعظمة المفرطة التى تجاوزت الحدود ، وقد أنضج الرخاء أسباب التحلل والفناء ، وضاعف امتداد الإمبراطورية بواعث الهدم والتدمير ، وحينما أزال الزمن أو الحوادث العارضة الأسناد المصطنعة أخذ البناء الشامخ يرزح تحت أثقال حمله الباهظ ، والأولى بنا أن تتولانا الدهشة من بقاء الإمبراطورية زمناً طويلا بدلا من أن نتساءل عن أسباب اضمحلالها وسقوطها » .

وهذه الكلمات حافلة بالتفكير الموحى ، وتكاد تكون صدى لرأى منتسكييه الذى أنماه فيما كتبه عن « عظمة الرومان وانحطاطهم » وقد اطلع عليه جيبون .

وقول جيبون « إن الرخاء أنضج أسباب التحلل والفناء » ينطوى على تشبيه النظم السياسية والدول بالبنية الحية ، فبذور الفساد كانت كامنة ولكنها كانت تنتظر اشراق شمس الرخاء لتؤثر تأثيرها الهدام ، ومعنى ذلك أن جيبون كان يرى شبهاً بين حياة الدول وحياة البنية الحية ، وكما أن البنية الحية تحمل بذور فنائها فكذلك الدول والجمهوريات تحمل فى طيها العيوب والمساوئ التى تنتظر أوقات الفساد والاضطراب والتخلف لتظهر تأثيرها وتبث سمومها ، وهذه النظرية من أهم النظريات وأصدقها فى تعليل سقوط الإمبراطورية الرومانية .

على أن فرط اعتماد المؤرخين على أمثال هـــذه النظريات لا يخلو من خطر ، فقد تروق هذه النظريات العقل المطبوع على التفكير الفلسفى حينما يتأمل أحداث التاريخ ، ولكن المؤرخ الخالص يهمه البحث عن الأسباب الخاصة قبل كل شىء ، ونظرية الانحطاط الطبيعى المحتوم التى رددها جيبون وقبله منتسكييه تمثل

آخر ما انتهى إليه القرن الثامن عشر فى تعليل سقوط الإمبراطورية الرومانية ، ولكن الأسباب الفردية التى أحصاها جيبون أهم منها فى نظر المؤرخ المحض ، ففى استطاعته أن يراجعها ويبحثها ويناقشها أو يستكملها ويتبسط فى شرحها ، أما الأسباب النظرية الأخرى فهى تتصل بمناطق أخرى من البحث من وراء اختصاصه .

والأسباب التى أحصاها جيبون يمكن أن تكون مصاحبات أو أعراضاً لأمراض كانت كامنة فى كيان الدولة الرومانية . وربما كان جيبون غير عالم بتأثير العوامل الاقتصادية فى أحداث الكارثة وخراب الدولة — وهى مسألة قد عنى بها المؤرخون المحدثون إلى حد كبير — ومع ذلك فان المبادئ العامة التى أكد جيبون أهميتها كانت المرحلة التى انتقل منها الباحثون بعده إلى التماس أسباب أخرى واستيفاء بحث علل سقوط الإمبراطورية .

وهناك مسألة عنى بها جيبون عناية كبيرة وأدى بها خدمة كبيرة للباحثين الذين تناولوا تاريخ الدولة الرومانية بعده ، وهى الدور الذى لعبته الديانة المسيحية فى هذه الدراما العظيمة ، ومن أقواله فى هذا الصدد فى ترجمته الذاتية « لما كنت أعتقد — وما ازال على هذا الاعتقاد — أن انتشار الإنجيل وانتصار الكنيسة متصلان اتصالا لا انفصام له بسقوط الملكية الرومانية لذلك بحثت أسباب تلك الثورة ونتائجها ووازنت بين ما كتبه المسيحيون أنفسهم وبين نظرات الصراحة أو العداء التى ألقاها الوثنيون على تلك الفرق والطوائف الناشئة » .

فهل معنى ذلك أن جيبون كان يلحق الديانة المسيحية بالعوامل التى عملت على هدم بناء الدولة الرومانية ؟

يرى الأستاذ المؤرخ الكبير بيورى (Bury) أن هذا هو رأى جيبون ، بل يذهب إلى أن جيبون كان يعده فى طليعة أسباب سقوط الامبراطورية الرومانية .

ويرى الأستاذ بلاك فى كتابه عن[1] « فن التاريخ » أن ما ذهب إليه بيورى مقبول ومتفق مع الروح التى كان يكتب بها جيبون وما كان يستهدفه ، ولكن الذين يقبلون هذا الرأى يجدون صعوبة فى إيراد أى فقرة من كتاب تداعى الإمبراطورية الرومانية يستخلص منها تأييد هذه الفكرة ، ويقول الأستاذ بلاك « إن الجملة التى بنى بيورى عليها حكمه هى قول جيبون « لقد وصفت انتصار الهمجية والدين » وأننا حين نرجع إلى قراءة هذا النص فى الأصل يتضح لنا أن جيبون كان يقصد أنه تتبع تاريخ غزوات القوط وظهور الكنيسة » .

على أن استعمال جيبون لكلمة « انتصار » هنا يكشف لنا جانباً من عدائه العميق للمسيحية الذى يمكن أن نلحظه فى كتابه وراء اتخاذه سمت المؤرخ المحايد والمشاهد النزيه للحوادث ، وهو بوجه عام يشارك المفكرين العقليين فى القرن الثامن عشر فى موقفهم من الدين عامة والديانة المسيحية خاصـــة واعتقادهم أن الدين يقوم على خرافات نمت وتجمعت فى عصر الهمجية وأنتجت التعصب الأعمى وعدم التسامح وأسباب الفرقة والخلاف ، وتاريخ جيبون مشبع بهذه الروح العدائية نحو المسيحية بوجه خاص ولكنه يسترها بالسخرية اللاذعة والتهكم القاسى ، على أن هناك فرقاً بين عدم تقدير جيبون للديانة المسيحية وبين اعتبارها أهم العوامل فى إسقاط الإمبراطورية الرومانية ، وما يؤكده جيبون فى الواقع هو أن الوثنيين كانوا يعزون الكوارث التى تلم بالإمبراطورية وتهدد كيانها إلى ديانة المسيح وإلى قسطنطين ، والدليل على أن جيبون كان لا يشاركهم فى هذا الرأى واضح من ذهابه إلى أن المسيحية حتى فى أزمنة الفساد علمت القبائل الهمجية العدالة والرحمة والصدق والأمانة وساعدت العواطف الإنسانية التى بثتها على تلطيف فظائع الحرب ، والتقليل من قسوة

(١) صفحة ١٧٠ من كتاب « فن التاريخ » للأستاذ ج . ب . بلاك

الغزو ، والديانة التى تحدث مثل هذا التأثير لا يمكن اعتبارها مجرد عامل من عوامل الهدم والتدمير .

وقد وردت أكثر آرائه اتزاناً عن المسيحية فى التعليق الذى أضافه للفصل الثامن بعد الثلاثين من كتابه وأقصد به التعليق الذى جعل عنوانه « ملحوظات عامة على سقوط الإمبراطورية الرومانية فى الغرب » وهو يقول ضمن هذا التعليق « لما كانت السعادة المنتظرة فى الحياة الأخرى هى الغاية الكبرى للأديان فاننا قد نسمع دون أن نعجب ودون رغبة فى تشويه السمعة أن ادخال المسيحية أو على الأقل اساءة استعمالها كان له بعض التأثير فى انحطاط الدولة الرومانية وسقوطها ، فقد نجح رجال الأكليروس فى التبشير بآراء تدعو إلى الصبر وايثار الجبن ، ولم تشجع الفضائل التى تبعث على النشاط فى المجتمع ، ودفنت آخر بقايا الروح الحربية فى الأديرة ، وجانب كبير من الثروة العامة والخاصة وقف لمطالب البر والورع المموهة ، ورواتب الجند كانت توزع فى اسراف على جماهير من الرجال والنساء لا خير فيهم وليس فى استطاعتهم سوى أن يبشروا بمزايا الزهد والتقشف وفضائل العفة والطهارة ، والإيمان والحماسة والفضول ونوازع الحقد والضغينة الأكثر أرضية أشعلت نيران الخلاف اللاهوتى ، وحيرت الكنيسة بل حتى الدولة الخلافات الدينية التى كان النزاع حولها فى بعض الأحيان دموياً ودائماً لا تهدأ حدته ، وتحول اهتمام الأباطرة من المعسكرات إلى المجامع الدينية وتعرض العالم الرومانى لضغط أنواع جديدة من الطغيان وأصبحت الطوائف المضطهدة الأعداء السريين لبلادهم »

وهذا رأى جيبون فى الجانب السلبى من تأثير المسيحية ، ولكنه يحرص على التوازن ويذكر فى أعقابه مزايا الجانب الإيجابى فى تأثيرها فيقول « إن الروح الحزبية مهما تكن ضارة أو سخيفة فإنها عامل اتحاد ووحدة كما أنها عامل خلاف وفرقة ، وكان الأساقفة من ألف وثمانى مائة منبر تقرر فى الأذهان واجب الطاعة العمياء للحاكم القانونى المعترف به وكانت اجتماعاتهم المتكررة ومراسلاتهم الدائمة تحفظ الاتصال بين الكنائس النائية ، والاتحاد الروحى بين الكاثوليك قوى الطبيعة الإنجيلية المحبة للخير ولو أنه حفظها فى حدود ضيقة ، وتوانى الرهبان المقدس تلقاه بخشوع وورع أهل عصر تمكنت منهم العبودية والتخنث ، ولكن إذا كان الاعتقاد بالخرافات لم يهيء تراجعاً لائقاً فان العيوب نفسها والرذائل كانت ستغرى الرومان غير الجديرين بالاحترام بأن ينحرفوا عن المستوى اللائق بالجمهورية مسوقين إلى ذلك ببواعث أكثر ضعة واسفافاً ، والأوامر الدينية التى ترضى الميول الطبيعية لأتباع الدين وتضفى عليها القداسة يسهل اطاعتها ، ولكن التأثير النقى الخالص للمسيحية يمكن أن نتتبعه فى تأثيرها الحسن – وان لم يكن كاملا – فى قبائل الشمال الهمجية التى اعتنقتها ، وإذا كان سقوط الدولة الرومانية قد عجل به دخول قسطنطين فى المسيحية فان ديانته المنتصرة كسرت حدة السقوط ورققت طبيعة الغزاة الوحشية » .

وواضح من ذلك أن جيبون لم يكن متحاملا التحامل كله على المسيحية ، ولم يكن غافلا عن بعض مزاياها ، وقد أدرك أن روح الديانة المسيحية كانت معادية لبناء المجتمع الرومانى ، ولذلك أثبتت أنها كانت عاملا من عوامل اضعافه حينما أصبحت ديانة الدولة ، ولكن عبقرية المسيحية البناءة استطاعت حماية عالم العصر الوسيط من التصدع فى خلال عهد الانحطاط ، وبذلك أنقذت الإنسانية من أسوأ أنواع الشر حينما انهار البناء ووقعت الكارثة .

وفضلا عن ذلك فانه إذا كان ما ذهب إليه جيبون صحيحاً وهو أن انحدار روما وسقوطها كان نتيجة عمل قانون من قوانين الطبيعة – وهو التأثير الطبيعى المحتوم للعظمة التى تجاوزت الحد – فاننا لا نستطيع فى هذه الحالة أن نعزو وقوع الكارثة إلى القبائل الهمجية أو الديانة المسيحية ، وربما كانت أخطر تهمة يوجهها

جيبون للمسيحيين هي أنهم خربوا الكثير من بدائع فن البناء القديم ليشيدوا بها كنائسهم ، ولكن مما يلطف من حدة هذا الاتهام أن معظم التخريب الذى حدث كان أثناء الخلافات العائلية التى وقعت فى العصور الوسطى .

أسلوب الكتاب ونماذج منه

مما هو جدير بالملاحظة أن جيبون فى ختام ملحوظاته على موضوع سقوط روما وبعدأن استوفى فحص جميع الحقائق وجلّى نتائج الحوادث استرسل فى لون من ألوان التفكير جعله ينسى ويسامح كل الجرائم التى أساءت إلى الإمبراطورية الرومانية ، وذلك حيث يقول « قد نطمئن إلى الاعتقاد السار بأن كل عصر من عصور الدنيا قد زاد — وما يزال يزيد — ثروة العالم الحقيقية وسعادة الجنس البشرى ومعرفته وربما فضيلته كذلك » ومعنى ذلك أن التاريخ لا يسجل التقهقر باعتباره الخاصة الوحيدة لأى عصر من العصور ، وإنما يسجل كذلك إلى جانب التقهقر التقدم ، والتقدم بوجه عام أكثر استبانة ووضوحاً .

وقد كان جيبون بطبيعته ساخراً متشككاً ، ولو لم يكن كذلك لعلمته السخرية مراقبته لتاريخ العالم خلال مدة تجاوزت الألف العام ، وكانت له فى كتابه تأملات من الحين إلى الحين يسترسل فيها عقب سرده لأعمال بعض « الدمى » التى تتحرك فى مسرح التاريخ ، من ذلك قوله « إن مخلوقاً له طبيعة الإنسان وقد رزق ملكات ومواهب مثل مواهب الإنسان وملكاته ولكنه قدر له مدى للوجود أطول من المدى المقدر للإنسان لا محيص له من أن يلقى ابتسامة رثاء واحتقار على جرائم الطموح الإنسانى وسخافاته ، ذلك الطموح الشديد الكلف فى المجال الضيق بالتعلق بالاستمتاع غير المضمون والسريع الزوال ، وهكذا توسع التجربة التاريخية آفاق نظرتنا العقلية وتسمو بها ، ففى فصل استغرقت كتابته بضعة أيام واستلزمت قراءته بضع ساعات طويت صفحات ستمائة سنة ومرت واختصرت مدة حياة أو عهد حكم إلى دقائق سريعة المر ، فالقبر إلى جانب العرش ، ونجاح المجرم الأثيم سرعان ما تبعه فقدان الغنيمة ، وعقلنا الخالد يبقى حياً ويحتقر الستين طيفاً من أطياف الملوك الذين مروا أمام عيوننا ولم يكادوا يبقون فى ذاكرتنا » .

ويمكن أن يتبين الإنسان خلال تصوير جيبون لمختلف الشخصيات التى يحفل بها تاريخه قدرته الفائقة على توضيح معالم الشخصية ، وهو قليل النظير فى التصوير الذى ينطوى على جانب من السخرية ، فمن وصفه للإمبراطور جالينوس ابن الإمبراطور فالبريان « فى كل فن حاوله مكنته عبقريته الناشطة من النجاح ، ولكن لما كانت عبقريته مجردة من قدرة صحة الحكم على الأشياء فقد حاول كل فن إلا الفنين المهمين وهما فن الحرب وفن الحكم ، وقد كان يجيد طائفة من العلوم العجيبة العديمة النفع وكان خطيباً حاضر البديهة وشاعراً بليغاً وبستانياً بارعاً وطاهياً مجيداً وأميراً خليقاً بالاحتقار » .

وفى تصويره لأخلاق يوحنا الكابادوسى يقول « كان فساد قلبه يعادل قوة فهمه وادراكه ، وبالرغم من أنه كان متهماً بالسحر والتعلق بالخرافات الوثنية فقد كان يبدو غير خائف من الله أو لوم الإنسان ، وقد قام طموحه إلى المجد على جثث الآلاف وإفقار الملايين وتخريب المدن وإقفار الأقاليم » .

وكثيراً ما كان يضمن حكمه على الأشخاص كلمات جامعة موجزة مثل قوله عن الإمبراطور قسطنطين كوبرونيموس « كان حكمه مذبحة طويلة الأمد لكل ما هو نبيل ومقدس وبرئ فى الإمبراطورية » .

والعبقرية والبراعة السياسية والنزعة الإنسانية والبطولة والإقدام والعفة والنزاهة وما إلى ذلك من المواهب اللامعة والمناقب الحسان لا تنى تثير اعجابه فلا

يغفل الإشارة إليها والإشادة بها ، كما أن الرذيلة والتواء النفس والقسوة والوحشية والخيانة لا تفلت من إصدار الحكم عليها وإدانتها ، فهو يقف من شخصيات تاريخه موقف القاضي العادل يصوغ عقود المدح ويلتمس الأعذار أو يرسل قوارص اللوم وقواتل النقدات .

من أمثلة ذلك وصفه للقائد العظيم بيليزاريوس الذى نبغ فى عهد جستنيان « كان بيليزاريوس عفيف الإزار فيه رزانة وركانة ، ففى انطلاق حياة الحرب والجهاد لم يستطع أحد أن يفخر بأنه رآه صريع النبيذ ، وكانت تقدم له أجمل الجوارى من أسيرات القوط والوندال ولكنه كان يعرض عن محاسنهن وفتنتهن ، ولم يعرف قط عن زوج أنطونينا أنه أهدر حرمة الأمانة الزوجية ، والذين شاهدوه فى الحرب والمؤرخون الذين استقصوا أخبار مواقفه المأثورة يشهدون أنه كان شجاعاً بغير طيش ولا تهور وحازماً بغير جبن ولا احجام وكان يسارع إلى الهجوم أو يتأنى فيه بحسب مستلزمات الساعة وطبيعة الموقف . . . » .

واكتفى بهذا القدر من بيان طريقة جيبون فى وزن شخصياته وتحليل أخلاقهم ومواقفهم .

ومن الصور الفائقة التى لا يمكن أن تبرح خيال قارئه تصويره لشخصية امبروز وجوليان المشهور بجوليان المرتد وستليخو وليو الرابع وباسيل الأول .

والواقع أن جيبون ليس فيلسوفاً بالمعنى الدقيق للكلمة ، وليس عنده شيء ليقوله عن المعنى النهائى للحوادث التى يصفها أو الغاية المستترة وراء الحركة التاريخية بوجه عام ، ومشاهدته لحوادث الفترة الطويلة التى رصد جهده لتدوين أخبارها — وهى كسائر الأحداث التى تبرز على مسرح الدنيا مزيج من الملهاة والمأساة — كانت تغريه بارسال الأحكام الأدبية والتأملات الأخلاقية ، فهو من الحين إلى الحين يشير إلى الحماقات والصغائر التى يتورط فيها البشر ، وفى بعض الأحيان يتملكه شيطان السخرية اللاذعة ، ولكن ذلك كله لم يخرج عن كونه ملحوظات يبعثها وقع الحوادث التى يصفها فى نفسه الحساسة ، وهدف جيبون قبل كل شيء هو كتابة التاريخ كما يجب ووصف الماضى وقد حدد غايته فى قوله « أريد أن أقدم للخالف تصويراً وافياً عادلا لكل ما يمكن مدحه وكل ما يمكن أن يلتمس له العذر وكل ما يمكن أن يوجه إليه النقد » أما البحث عن المعنى الكامن وراء الحوادث العارضة المتقلبة وتفسير الحركة التاريخية فإنه يتركه لقارئ كتابه ليستخلص منه ما يشاء من النظريات ويستخرج منه ما يروقه من العبر والأحكام .

وبالرغم من مضى أكثر من قرن ونصف قرن فإن كتاب تداعى الإمبراطورية الرومانية وسقوطها ما يزال محتفظاً بمكانته وما يزال جيبون يعد عمدة المؤرخين ، والأستاذ بيورى وهو فى طليعة الثقات الأثبات يقول عن كتابه « إذا أدخلنا فى اعتبارنا اتساع مدى موضوع كتابه فإن دقته مدهشة » ولا يزال الكتاب مرجعاً موثوقاً به لقراء التاريخ من عهد القيصر أغسطس إلى عهد أحياء العلوم .

ولكن ليس معنى ذلك أن كتاب جيبون قد خلا من العيوب وسلم من الأخطاء ، وليس فى وسع مؤرخ بالغاً ما بلغ من الدقة والتحرى وأصالة الأحكام وسداد الآراء وقوة التصوير وسعة الخيال أن يحيط بأطراف موضوعه من جميع نواحيه ، وما دامت هناك وثائق يكشف عنها النقاب ومستندات تظهر من طى الخفاء ، ومخطوطات يعثر عليها وآثار مطمورة تبرز للعيان وتخرج من مدارج النسيان فان أحكام التاريخ ستظل عرضة للتغيير وتصوراته ستظل هدفاً للتعديل والتنقيح .

وأهم تغيير طرأ على البحوث التاريخية بعد عهد جيبون هو زيادة العناية ببحث صحة المادة التى يستمد منها المؤرخ ويقيم عليها أحكامه وتصوراته ، وقد أصبح بحث المراجع والأصول وتقدير قيمتها والتأكد من

صحتها علماً قائماً بذاته، ولا يكتفى الآن بمجرد الرجوع إلى المراجع والأصول والوثائق بل يمتد البحث الآن إلى تقدير قيمة الوثائق والمراجع والأصول فى حد ذاتها ، وهل هى جديرة بالاعتماد عليها أو غير مستحقة لذلك فقد تكون الوثيقة مزيفة مدخولة وقد يكون محررها إنساناً موتوراً لا يوثق بأخباره ولا يعول على روايته وقد يكون المشاهد غائب الحس كثير الغفلة فلا تقبل شهادته ويشك فى روايته ، وبعض المراجع التى اعتمد عليها جيبون قد نبذت وأصبحت غير جديرة بأن يوثق بها ، وبعض الأخبار التى كان يظنها حقائق قد ظهر أنها مجرد أوهام أو مفتريات ، من قبيل ذلك الأخبار التى استمدها جيبون من بروكوبيوس ، وقد اعتمد عليه جيبون فيما كتبه عن جستنيان وعهده ، ونقل الكثير من الحوادث المريبة التى كان لبروكوبيوس ولع شديد بتلفيقها ، وقد طعن البحث الحديث فى صدقه واتهم أمانته ورمى بأنه هجاء نزاع إلى الشتم والسباب والتنقص وأنه حزبى النزعة ، كما اعتمد فيما كتبه عن الإسلام على الواقدى وهو ليس فى المكانة الأولى بين مؤرخى الإسلام الموثوق بهم .

ومما أخذ على جيبون فى تاريخه أنه كان فى بعض الأحيان يستكمل نقص المعلومات التى استطاع جمعها بالاستشهاد بروايتين لتأكيد خبر بعينه فى حين أن الروايتين يرجعان إلى أزمنة مختلفة متباعدة ، وهى طريقه يعيبها المؤرخون المحدثون ، ويعدونها ضارة وغير ملائمة للفقه التاريخى ، ويضربون مثلا لذلك حديثه عن عادات القبائل الألمانية وأحوالها ، فانه فى سبيل المحافظة على الوحدة الفنية فى سرده أدمج ببراعته المعهودة الحقائق التى جمعها من كتاب يوليوس قيصر بما جمعه من كتابات المؤرخ الرومانى الشهير تاسيتوس متجاهلا التغيرات التى حدثت فى خلال مائة السنة التى تفصل بين ما كتبه قيصر وما كتبه تاسيتوس .

وتكاثر المادة التاريخية التى تجمعت بعد عهد جيبون غيرت وجهات النظر فى تقدير بعض الحوادث الهامة التى عرض لها ، فبعض المسائل التى مر بها جيبون مراً سريعاً قد زادت المعلومات الجديدة عناية المؤرخين المحدثين بها وجعلتهم أقدر على وزن أهميتها ويبدو ذلك واضحا فيما كتبه جيبون عن الدولة البيزانطية التى أساء جيبون فيما يرى البحث الحديث فهمها وقلل من أهميتها ، وقد صار واضحاً فى العصر الحاضر أن ما كتبه جيبون عن الفترة الممتدة من عهد ليو الثالث الأيسورى (٧١٧ - ٧٤١) إلى عهد باسيل الثانى (٩٧٦ - ١٠٢٥) أصبح لا يصلح حتى باعتباره صورة موجزة ، ونظريته فى أن تلك الفترة كانت فساداً مضطرداً وانحطاطاً يقول عنها بيورى « إنها من أنأى الأحكام التى نطق بها مؤرخ مفكر عن الصواب » .

وأختم الحديث عن كتاب جيبون بكلمة كوتر موريسون فى كتابه عن جيبون وهى من خير ما قرأت فى تقدير جيبون وكتابه ، وهو يقول فى هذه الكلمة « إذا كان المؤرخ يتخلى عن مهمته العالية وتحفظه الشديد وتستميله الإغراءات التى تعترض طريقه فيحول التاريخ إلى دعاية سياسية أو هراء شعرى أو حكم أخلاقية أو فاجعه صارخة حافلة بالمفاجآت فانه يخطىء فى حق عمله ، وقد تحاشى جيبون هذه الإغراءات وإذا كان كتابه « تداعى الإمبراطورية الرومانيـــة وسقوطها » لا نظير له فى المؤلفات التاريخية فليس السبب فى ذلك عمق معرفته وسعة اطلاعه وتمكنه من موضوعه فحسب ، فإنه بحصافته وحسن تقديره قد قصر جهده على عمله مؤرخاً ، وحياة جيبون ليست جد شائقة ، ولكن كتابه سيظل عالى المكانة ومن الآثار الأدبية الفخمة » .

والبحاثة المؤرخ فردريك هاريسون يقول عنه فى كتابه عن « معنى التاريخ » ما نصه « ليس من المفارقات الشخصية وإنما هو حكم كل الرجال الذين لهم قدرة

على الحكم أن كتاب تداعى الإمبراطورية الرومانية وسقوطها الذى ألفه جيبون هو خير المؤلفات التاريخية الموجودة بأى لغة من اللغات ، وهو يجمع بين الأمانة والتدقيق فى استقصاء الحقائق وبلوغ حد الكمال فى صياغتها الأدبية الفنية وقد استوعب تحليل القوى التى كانت تؤثر فى المجتمع خلال فترة من الزمن جد طويلة ومزدحمة » .

وقد عرض جيبون لحياة نبينا الكريم العظيم محمد ابن عبدالله فقال ضمن كلامه عنه « أصل محمد من قبيلة قريش ومن أسرة هاشم وهى من ألمع الأسر العربية وسادة مكة والأوصياء بالوراثة على الكعبة ، وجده عبد المطلب بن هاشم كان من رجال مكه الكرماء الأثرياء وقد فرج ضائقة الناس فى المجاعة بالميرة التى جلبتها تجارته ، ومكة التى أطعمها كرم الوالد أنقذتها شجاعة الابن ، فقد كانت المملكة اليمنية خاضعة لأمراء الأحباش المسيحيين ، وثار عاملهم على اليمن إبرهة بسبب إهانة لينتقم دفاعاً عن شرف الصليب وحاصر المدينة المقدسة بجيش من الأفارقة ومجموعة من الفيلة ، وتم عقد معاهدة ، وفى أول اجتماع طلب جد محمد رد ماشيته إليه فقال له ابرهة « ولم ذلك ؟ ألم تتقدم إلى بالرجاء للمحافظة على معبدك الذى هددت بهدمه ؟ » فأجابه الرئيس الشجاع قائلا « إن الماشية ملكى أما الكعبة فهى بيت الله وربها يحفظها » وأرغم نقص مواد الغذاء أو شجاعة قريش الأحباش على أن يرتدوا ويلوذوا بالفرار ، وأصابتهم فى هربهم الطير الأبابيل التى كانت ترميهم بحجارة من سجيل وسمى عام هزيمتهم عام الفيل . وكان عبدالله أحب أولاد عبد المطلب إليه وكان من أجمل شبان العرب صورة وأكثرهم حياء ، وقد ولد ابن عبدالله وآمنة بمكة بعد موت جستنيان بأربعة أعوام وبعد هزيمة الأحباش بشهرين ، وفقد فى باكورة طفولته والده ووالدته وجده ، وكان أعمامه كثيرين وأقوياء . . وكان عمه أبو طالب أكثر أعمامه احتراماً ومكانة مرشده والقيم عليه فى شبابه . . ثم تزوج السيدة خديجة ، وحينما بلغ الأربعين صار نبياً ونزل عليه القرآن . . وكان محمد يمتاز بجمال منظره وجلال محضره »

وتقديره بوجه عام لنبينا الكريم خال من تلك السخافات التى كان يسوقها التعصب والجهل وضيق الفكر إلى أقلام الكثيرين ممن كانوا يتعرضون للكتابة عن الإسلام ونبيه فى القرن الثامن عشر كما حدث للكاتب الفيلسوف فولتير الذى تورط فى هذا الموضوع عن جهل وأفن رأى :

ومن وصفه لعلى بن أبى طالب قوله « كان يجمع بين مواهب الشاعر والجندى والقديس ، وما تزال حكمته متضمنة فى مجموعة من الأحاديث الأخلاقية والدينية ، وكل مناوئ فى معارك اللسان أو السيف كان يخضعه على ببلاغته وشجاعته ، ومنذ بدء الرسالة إلى وفاة الرسول لم يتخل عنه صديقه الكريم الذى كان يسره أن يدعوه الرسول أخاه وأنه منه بمكانة هارون من موسى . . . » :

ومن وصفه لأخلاق شرلمان وحديثه عن سيرته قوله « لقد أطلق كثيراً على شارلمان وصف « العظيم » وقد كان جديراً به فى بعض الأحيان ، ولكن شارلمان هو الأمير الوحيد الذى من أجل مصلحته قد امتزج اللقب بالاسم ، وفى التقويم الرومانى قد أضيف إلى جانب اسمه لقب قديس ، وهذا القديس بسهولة نادرة قد توج بأمداح المؤرخين والفلاسفة فى عصر مستنير ، وليس من شك فى أنه مما زاد فى قيمته الحقيقية همجية العصر الذى نبغ فيه والقوم الذين ظهر بينهم ، ولكن الضخامة الظاهرة بشىء من الأشياء تزيدها المقارنة غير المتعادلة ، وأطلال بالميرا تستمد بهاء عرضياً من الصحراء العارية المحاسر التى تحيط بها ، وبدون أن أسيء إلى شهرته يمكن أن أستبين بعض الهنات فى قداسة الذى أعاد الحياة إلى الإمبراطورية الغربية وفى عظمته ، ولم تكن عفة الإزار أبرز فضائله الأخلاقية ، ولكن

سعادته العامة لم تكن تضار مادياً باتخاذه تسع زوجات أو حظيات وانغماساته العديدة فى علاقات غرامية أكثر ضعة وأسرع زوالا وعدد أولاد الزنى الذين كان يجود بهم على الكنيسة وعزوبة بناته الطويلة ودعارتهن ، وكان أبوهن يشتبه فى حبه لهن بشغف يزيد عن الحد ، وبصعوبة أسمح لنفسى باتهام مطامع أحد الغزاة الفاتحين ، ولكن فى يوم الجزاء العادل فإن أبناء أخيه كارولمان والأمراء الميروفنجيين فى اكويتان وأربعة الآلاف والخمسمائة من السكسونيين الذين أطار رءوسهم فى البقعة نفسها كل هؤلاء سيكون لهم شيء يحتجون به على عدالة شارلمان وإنسانيته ، ولقد كانت معاملته للسكسونيين المنهزمين اهداراً لحق الغزو ، ولم تكن قوانينه أقل ميلا إلى سفك الدماء من أسلحته ، وفى استقراء دوافعه ما يمكن استبعاده من تعصبه لا بد أن يعزى إلى مزاجه ، والقارئ الذى كثيراً ما يلازم القعود يدهشه حركة عقله وجسده التى لا تهدأ ، ورعاياه وأعداؤه لم يكونوا أقل تعجباً من حضوره المفاجيء فى الوقت الذى كانوا يحسبونه فيه بأقصى نواحى الإمبراطورية ، ولم يكن الحرب ولا السلم ولا الصيف ولا الشتاء أوقات راحة واستجمام له ، ولا يستطيع خيالنا أن يوفق بسهولة بين حوليات عصره وجغرافيا حملاته ، ولكن هذا النشاط كان فضيلة قومية لا مزية شخصية ، فقد كانت حياة قبائل الفرانك تقضى فى الصيد والحج إلى الأماكن المقدسة والمغامرات الحربية ، ورحلات شارلمان كانت تمتاز بكثرة الحشود من الأتباع وبالأغراض الأهم ، وشهرته الحربية يلزم أن تقدر بفحص جيوشه وأعدائه وأعماله ، وقد باشر الإسكندر غزواته بأسلحة فيليب ولكن البطلين اللذين سبقا شارلمان خلفا له اسميهما ومثليهما وأعوانهما فى انتصاراتهما ، وهو على رأس جنوده المدربين وجيوشه الأكثر عدداً وتفوقاً اضطهد المستوحشين أو القوميات المتدهورة التى كانت عاجزة عن التحالف من أجل سلامتها المشتركة ، ولم يلق قط خصما يعادله فى العدد والنظام أو فى السلاح ، وعلم الحرب فقد وأعيد إلى الحياة مع فنون السلم ولكن غزواته لا يوضحها أى حصار أو معركة امتازا بالصعوبة والنجاح ، وربما كان ينظر فى حسد إلى نصب انتصارات جده لأبيه على المشارقة ، وفى أعقاب حملته الأسبانية هزمت مؤخرة جيشه فى جبال البرانس ، والجنود الذين كان موقفهم موجباً لليأس والذين لم يكن هناك فائدة لشجاعتهم كانوا يستطيعون مع لفظ آخر أنفاسهم أن يتهموا قائدهم بنقص البراعة وقلة الحيطة » .

وفى تحليله لشخصية تيمورلنك يقول « غشيت شهرة تيمور الشرق والغرب ، ولا تزال ذريته تحمل اللقب الإمبراطورى ، واعجاب رعيته به الذى يكاد يرفعه إلى مصاف الآلهة يسوغه إلى حد ما مدح أو اعتراف أعدى أعدائه ، وقد كان أعرج ولكن طلعته وقامته كانتا جديرتين بمكانته ، وقوة بنيته التى كانت لازمة له وللدنيا كان يؤيدها ويشد منها عفته وممارسته الرياضة البدنية ، وكان فى حديثه العادى وقوراً جاداً ومعتدلا ، وإذا كان يجهل اللغة العربية فانه كان يتكلم الفارسية والتركية بطلاقة ورشاقة ، وكان يجد متعة فى محادثته مع العلماء فى موضوعات التاريخ والعلوم ، وكانت مسلاته فى سويعات فراغه لعب الشطرنج التى أصلحها أو أفسدها بادخال تحسينات جديدة عليها ، وكان متحمساً فى دينه ، ولكنه ربما لم يكن مسلماً محافظاً ، وفهمه السليم يميل بنا إلى الاعتقاد بأن احترامه الخرافى للنذر والنبوءات والأولياء والمنجمين كان مصطنعاً باعتباره أداة سياسية ، وفى حكومة دولته المترامية الأطراف كان يقف منفرداً لا معقب لكلمته ولا يتحدى سلطانه ثائر عليه ولا تستميل عواطفه حظية ولا يضلل أحكامه وزير ، وكان المبدأ الذى يستمسك به ويحرص عليه هو أنه مهما يكن من الأمر فان كلمة الأمير لا تعارض أبداً ولا تسحب ، ولكن أعداءه قد لاحظوا حاقدين أن أوامر غضبه ونقمته كانت تنفذ

بدقة أكثر من أوامره بالبر والاحسان والرعاية والتفضل . وربما لم يكن قلبه خلواً من الفضائل الاجتماعية وربما كان أهلا لأن يحب أصدقاءه ويصفح عن أعدائه ، ولكن قواعد الأخلاق قائمة على الصالح العام ، وربما كان كافياً أن نمتدح حكمة الملك للكرم الذى لا يجعله فقيراً وللعدالة التى تزيد مكانته ثباتاً وقوة وتغنيه ، والمحافظة على التوازن بين السلطة والطاعة ومعاقبة المتكبرين وحماية الضعفاء وإثابة الجديرين بالمثوبة واقصاء الرذيلة والكسل من ممتلكاته وتوفير الأمن للمسافر والتاجر وكبح جماح الجنود ومنعهم من السلب والنهب وتقدير عمل المزارع الذى يفلح الأرض وتشجيع الصناعة والعلم وزيادة الإيرادات دون زيادة الضرائب كل ذلك هو واجب الأمراء ، ولكن الأمير فى نهوضه بهذا الواجب يجد الجزاء الوافى المباشر ، وكان فى مستطاع تيمور أن يفخر بأنه عند اعتلائه العرش كانت آسيا فريسة للفوضى والنهب والسلب فى حين أنها تحت حكمه الناجح الموفق كان يستطيع الطفل فى غير خوف ولا وجل أن يحمل كيساً ممتلئاً بالذهب من الشرق إلى الغرب دون أن يناله أذى أو يمسه سوء » .

وفى وصفه لاقتراب الصليبيين من القسطنطينية فى سنة ١٢٠٤ يقول جيبون « كانت الريح موآتية والسماء صافية ومياه البحر لينة هادئة وقد اتجهت الأنظار فى دهشة وسرور إلى المنظر الحربى الفخم الذى كان يطالعهم من ناحية البحر ، وكانت دروع الفرسان وأتباعهم — وهى حلية وزينة وفى الوقت نفسه وسيلة للدفاع — قد اصطفت على جانبى السفن ، وكانت أعلام الأمم والأسرات خفاقة فى مؤخرات السفن ، وزودت مدفعيتنا الحديثة بثلثمائة آلة لرمى الأحجار والسهام ، وخفف وقع متاعب الطريق بنغمات الموسيقى ، ورفعت روح المغامرين المعنوية بالتأكيد المتبادل بأن أربعين ألفاً من أبطال المسيحيين يستطيعون غزو الأرض برمتها ، وكانوا وهم يمرون يرنون فى اعجاب إلى عاصمة الشرق أو كما كان يبدو لهم عاصمة الأرض وهى صاعدة بتلالها السبعة ومشرفة من عليائها على قارتى أوروبا وآسيا ، وكانت القبب الضخمة والأبراج العالية المنبعثة من القصور والكنائس قد انعكست عليها أشعة الشمس الذهبية وتبدى خيالها فى الماء ، وكانت الأسوار غاصة بالجنود والمشاهدين ، وكانوا يرون ضخامة عددهم ولكنهم يجهلون طباعهم ، وكانت تحيك فى كل قلب فكرة أنه منذ بدء الخليقة لم يحاول القيام بمثل هذه المغامرة مثل هذا العدد القليل من المحاربين ، ولكن سرعان ما بدد سحب هذا الخوف الموقوت الأمل والاقدام وأخذ كل رجل ينظر إلى السيف أو الرمح الذى سيستعمله عما قريب فى المعركة المجيدة » .

المثل السائر في أدب الكاتب لضياء الدين بن الأثير

بقلم
الدكتور بدوي طبانة

لم يكد القرن الخامس الهجري يقارب نهايته حتى كانت الحياة الأدبية عند العرب قد بلغت درجة كبيرة من النضج والتكامل في سائر النواحي التي تتصل بالفن الأدبي ، وهي ناحية إنشائه وتأليفه ، وناحية درسه والنظر فيه ، ثم ناحية تدوين الأفكار والدراسات التي دارت حول هذا الفن ، والتي تمثل في مجموعها التراث الفكري في هذا اللون من ألوان التفكير الفني عند الأمة العربية .

ذلك أن سائر الفنون الأدبية التي عرفت في تاريخ الأدب العربي تميزت معالمها ، واتضحت اتجاهاتها وخصائصها . وبلغ فن الشعر أقصى غاياته من حيث تنوع الأغراض والفنون، ومن حيث القوالب والأشكال ومن حيث الصور والأساليب . وبانت معظم الاتجاهات التي تتصل بجهة من تلك الجهات . وظهرت معالم المدرستين المحدثتين الكبيرتين التي حافظت إحداهما على عمود الشعر ، وعنيت بالتوازن بين عناصر الفن الشعري . وغلبت المدرسة الأخرى بعض تلك العناصر على غيرها من سائر العناصر أو الخصائص التي يقوم بها هذا الفن .

وكذلك كان الأمر في الأدب المنثور وفنونه ، فإن فن الخطابة كان قد اختط طريقه منذ زمن بعيد ، وعاش حياة خصبة حافلة ، حتى نفقت سوقه ، وأدركه الضعف والكلال ، وأصبح وقفاً على بعض المواقف التقليدية القليلة .

ويبدو أن ازدهار فن من فنون الأدب يكون في أغلب الأحيان على حساب غيره من تلك الفنون ، فقد لاحظنا أنه حينما أخذ فن الكتابة في النضج والازدهار أخذ فن الخطابة في الضعف والذبول ، ولعل من أهم أسباب ذلك أن فن الكتابة أصبح يضطلع بكثير من المهام التي كان يعتمد فيها على فن الخطابة .

وقد قطع الفن الكتابي أو صناعة القلم في أيام دولة بني العباس شوطاً كبيراً في سبيل نهضته وترسيخ قدمه ، فكثر أعلامه ، وتعددت مجالاته ، فكانت الكتابة الديوانية ، والرسائل الإخوانية ، والقصص والمقامات ، والنوادر والخرافات ، والكتب الأدبية التي تعالج نواحي من المجتمع .. واختلفت طرائق الكتابة وأساليبها ، حتى كانت هنالك مذاهب أدبية ، أو مذاهب كتابية ، تميزت خصائصها ، وعرفت بأصحابها ، فكانت طريقة عبد الحميد ، وطريقة ابن المقفع ، وطريقة الجاحظ ، وطريقة ابن العميد ، ثم طريقة القاضي الفاضل. وكانت هذه الطرائق تتقارب إذا مال أصحابها إلى المتابعة

والاحتذاء ، وتتباعد كلما تغلبت آثار الشخصية الفكرية أو الفنية ، ومقومات كل منهما من العقل والثقافة والذوق الخاص المميز لأديب من أديب، أو لكاتب من كاتب .

أما ناحية درس الأدب والنظر فيه ، ومحاولة إصدار أحكام على الأدباء أو على نتاجهم فإن ذلك قديم قدم الفن الأدبي ، في كلمات موجزة ، أو أحكام ارتجالية كانت تميل في الغالب إلى التعميم في تقدير الأديب على أساس بعض ما ألفه ، بصرف النظر عما وراءه مما قد يكون الأديب قد أحسن فيه أو أساء . ولكن وجهات النظر أخذت تتقارب وتتلاءم ، وتتركز حول بعض النقاط التي يتميز بها الأدب من بين صنوف التعبير ، والتي ينبغي أن ينظر فيه ويقدر على أساس الإجادة فيها .

وكان فن الشعر عند العرب كما كان عند غيرهم أهم الفنون الأدبية ، وأكثرها حظاً من العناية والدرس ، إما لأنه كان أظهر الفنون الأدبية عندهم ، أو لأنه مثل لتلك الفنون ، إذ أن أخص الخصائص التي ينبغي توافرها في سائر فنون الأدب ينبغي أن تتوافر على أتمها وأكملها في فن الشعر :

ومن ثم وجدنا بحوثاً متنوعة مستفيضة في أصول الفن الشعري ، وفي تقويم أصحابه ، وفي مقدمتها : فحولة الشعراء للأصمعي (٢١٦ هـ) وطبقات الشعراء لابن سلام الجمحي (٢٣٢ هـ) والشعر والشعراء لابن قتيبة (٢٧٦ هـ) وقواعد الشعر لثعلب (٢٩١ هـ) وعيار الشعر لابن طباطبا العلوي (٣٢٢ هـ) ونقد الشعر لقدامة بن جعفر (٣٧٧ هـ) والموازنة للآمدي (٣٧١ هـ) والوساطة للقاضي الجرجاني (٣٩٢ هـ) عدا عدد كبير من الرسائل والدراسات التي لا تحسب في عداد الكتب .

وقد حظي فن الخطابة بشيء من العناية التي ظهرت آثارها فيما كتبه الجاحظ في « البيان والتبين » حول أصول هذا الفن وتقاليده عند العرب ، مع بعض الإشارات المقارنة بين هذا الفن عند العرب وعند غيرهم . وإن كنا قد وجدنا دليلا أهم على تلك العناية في كلمة موجزة رواها الجاحظ (٢٥٥ هـ) وهو يشير إلى صحيفة بشر بن المعتمر (٢١٠ هـ) في قوله « مر بشر بن المعتمر بإبراهيم بن مخرمة السكوني الخطيب (وهو يعلم فتيانهم الخطابة) » . ولعلها أول إشارة إلى أن فن الخطابة أصبح في أيام دولة بني العباس علماً له أساتذته وطلابه ومادته وأصوله عند العرب . ولعل ذلك كان إحدى ثمرات الاتصال بالفكر اليوناني ، إذ حاول الخطباء تقليد السفسطائيين في تعليم الفتيان وأبناء الأشراف أصول هذا الفن الذي يعلمهم قيادة الجماهير ، ويرشحهم لتسنم مناصب القيادة في الدولة .

أما فن الكتابة فقد كان أحد الفنون الجديدة عند العرب ، وسرعان ما نشط هذا الفن واستوى على قدميه وازدهر ازدهاراً باهراً في مدة قصيرة ، لا تذكر في حساب تاريخ العلوم والفنون . وكان من الطبيعي أن يتبع هذا الازدهار الفني ازدهار في دراسته ونقده ، ومحاولة تحديد معالمه وأصوله .

وفي أخريات القرن الرابع الهجري ظهر أول أثر عظيم بدا فيه الاهتمام الجدي بدراسة فن الكتابة إلى جانب الاهتمام بدراسة فن الشعر ، وكان ذلك في كتاب « الصناعتين : الكتابة والشعر » الذي ألفه أبو هلال العسكري (٣٩٥ هـ) وقد سبق أبا هلال ابن قتيبة إلى التعرض لفن الكتابة في كتابه الذي سماه « أدب الكاتب » إلا أن اسمه أكبر محتواه ، والفائدة الأدبية الكتابية فيه لا تعدو المقدمة الجيدة التي كتبها له .

وفي استطاعتنا بعد ذلك أن نعد القرن الثالث القرن الذي غرست فيه نواة الدرس الأدبي ، وأن نعد القرن الرابع قرن النماء والازدهار ، والقرن الخامس قرن النضج واقتطاف الثمرات الناضجة للجهود التي بذلها المختصون في القرنين السابقين . وأبرز مثل لتلك

الثمرات كتاب « سر الفصاحة » الذى ألفه ابن سنان الخفاجى (٤٦٦ ﻫ) وكتابا « دلائل الإعجاز » و«أسرار البلاغة » اللذان كتبهما عبد القاهر الجرجانى (٤٧١ ﻫ)

وقد التقت تلك الجهود واجتمعت تياراتها نقية مصفاة فى القرن السادس الهجرى ، وكان ملتقاها ومجتمعها فى « المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر » لابن الأثير .

ضياء الدين بن الأثير

وابن الأثير هذا هو أحد ثلاثة من الإخوة الفضلاء والأعلام النجباء الذين برز كل واحد منهم فى الكتابة والتأليف فى ناحية من النواحى الفنية والعلمية ؛ وكانت كنية كل واحد من الإخوة الثلاثة « ابن الأثير » :

أحدهم : أبو السعادات (مجد الدين) المبارك بن محمد ، الذى جمع علم العربية والقرآن والحديث ، ومعرفة شيوخه وصحته وسقمه ، والفقه . وصنف فى كل ذلك تصانيف مشهورة . وهو معدود فى أعلام المحدثين . ومن آثاره الكبرى « جامع الأصول فى أحاديث الرسول » و « النهاية فى غريب الحديث والأثر » (ت ٦٠٦ ﻫ) .

والثانى : أبو الحسن (عز الدين) على بن محمد ، المؤرخ الشهير ، صاحب « الكامل فى التاريخ » الذى يعرف بتاريخ ابن الأثير ، وهو أشهر كتب التاريخ المتداولة ، ومن أوثق المصادر التاريخية الإسلامية ، وأوضحها وأوعاها . وله « أسد الغابة فى معرفة الصحابة » و « اللباب فى مختصر الأنساب للسمعانى » و « ترجمة الدولة الأتابكية فى الموصل » . . (ت ٦٣٠ ﻫ) .

والثالث : صاحبنا ، أبو الفتح (ضياء الدين) نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيبانى ، الجزرى .

و « الجزرى » منسوب إلى « جزيرة ابن عمر » التى ولد بها ضياء الدين فى يوم الخميس ٢٠ من شعبان سنة ٥٥٨ ﻫ (١١٦٣ م) . وقد ذكر ياقوت فى معجم البلدان أن جزيرة ابن عمر بلدة فوق الموصل ، بينهما ثلاثة أيام ، ولها رستاق مخصب واسع الخيرات . قال : وأحسب أن أول من عمرها الحسن بن عمر بن خطاب التغلبى . . وهذه الجزيرة تحيط بها دجلة إلا من ناحية واحدة ، شبه الهلال . ثم عمل هناك خندق أجرى فيه الماء ، ونصبت عليه رحى ، فأحاط بها الماء من جميع جوانبها بهذا الخندق .

ونشأ ضياء الدين بالموصل مع أخويه عز الدين المؤرخ ومجد الدين المحدث ، بعد أن انتقلوا إليها من جزيرة ابن عمر مع أبيهم محمد بن محمد الملقب « الأثير » الذى يرجح أنه أفاد هذا اللقب من صحبته الوزير جمال الدين أبا جعفر محمد بن على بن أبى منصور الأصفهانى الملقب بالجواد ، وزير عماد الدين زنكى بن آقسنقر ملك الموصل ، ووزير ولديه سيف الدين غازى الأول بن زنكى ، وقطب الدين مودود بن زنكى .

وبالموصل حصل ضياء الدين العلوم ، وحفظ كتاب الله الكريم ، وكثيراً من الأحاديث النبوية ، وطرفاً صالحاً من النحو واللغة وعلم البيان ، وشيئاً كثيراً من أشعار العرب . وقد كان ضياء الدين قوى الحافظة إلى درجة كبيرة ، فقد كان من محفوظه شعر أبى تمام وشعر البحترى وشعر المتنبى . ولما كملت له الأدوات قصد الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب فى شهر ربيع الأول سنة ٥٨٧ ﻫ ، فاتصل بالقاضى الفاضل الذى وصله بخدمة صلاح الدين فى جمادى الآخرة من تلك السنة ، وأقام عنده إلى شوال ، ثم طلبه ولده الملك الأفضل نور الدين من والده صلاح الدين ، فخيره صلاح الدين بين الإقامة فى خدمته والانتقال إلى ولده ، ويبقى المعلوم الذى قرره له باقياً عليه . فاختار ولده ، ومضى إليه ، فاستوزره الأفضل .

ولما توفى السلطان صلاح الدين ، واستقل ولده الملك الأفضل بمملكة دمشق ، استقل ضياء الدين بالوزارة ، وردت أمور الناس إليه ، وصار الاعتماد فى جميع الأحوال عليه . ولما أخذت دمشق من الملك الأفضل ، وانتقل إلى صرخد[1] . وكان ضياء الدين قد أساء العشرة مع أهلها فهموا بقتله ، أخرجه الحاجب محاسن بن عجم مستخفياً فى صندوق مقفل عليه . ثم سار إلى مصر لما قصدها الملك الأفضل . ولكن الأفضل ترك الديار المصرية للملك العادل ، وعوض عنها البلاد الشرقية . فلم يخرج ضياء الدين فى خدمته ، لأنه خاف على نفسه من جماعة كانوا يقصدونه . فخرج مستتراً ، وغاب عن مخدومه الملك الأفضل مدة ، ولما استقر الأفضل فى سميساط[2] عاد إلى خدمته ، وأقام عنده مدة ، ثم فارقه فى ذى القعدة سنة ٦٠٧ هـ ، واتصل بخدمة أخيه الملك الظاهر غازى صاحب حلب ، فلم يطل مقامه عنده ، ولا انتظم أمره ، وخرج مغاضباً ، وعاد إلى الموصل ، واستقر بها واتخذها دار إقامة ، وكتب الإنشاء لصاحبها ناصر الدين محمود بن الملك القاهر عز الدين مسعود بن نور الدين أرسلان شاه ؛ وذلك فى سنة ٦١٨ هـ .

قال ابن خلكان : ولقد ترددت إلى الموصل من إربل أكثر من عشر مرات وهو مقيم بها ، وكنت أود الاجتماع به لآخذ عنه شيئاً ، ولما كان بينه وبين الوالد رحمه الله تعالى من المودة الأكيدة ، فلم يتفق ذلك ، ثم فارقت بلاد المشرق ، وانتقلت إلى الشام ، وأقمت به مقدار عشر سنين ، ثم انتقلت إلى الديار المصرية ، وهو فى قيد الحياة ، ثم بلغنى بعد ذلك خبر وفاته وأنا بالقاهرة .

وذكره أبو البركات بن المستوفى فى تاريخ إربل ، وبالغ فى الثناء عليه . وقال إنه ورد إربل فى شهر ربيع الأول سنة ٦١١ هـ . وكانت ولادته بجزيرة ابن عمر فى يوم الخميس العشرين من شعبان سنة ٥٥٨ هـ ، وتوفى فى إحدى الجماديين سنة ٦٣٧ هـ (١٢٣٩ م) ببغداد . وكان قد توجه إليها رسولا من جهة صاحب الموصل . وصلى عليه من الغد بجامع القصر . ودفن بمقابر قريش فى الجانب الغربى بمشهد موسى بن جعفر ، رضى الله عنهما .

وذكر أبو عبدالله محمد بن النجار البغدادى فى تاريخ بغداد أن ضياء الدين بن الأثير توفى يوم الاثنين التاسع والعشرين من شهر ربيع الآخر من السنة . قال ابن خلكان : وهو — ابن النجار — أخبر ، لأنه صاحب هذا الفن ، وقد مات ضياء الدين عندهم .

آثار ابن الأثير

خلف ابن الأثير كثيراً من المصنفات الدالة على علمه وغزارة ثقافته الأدبية . وجل هذه المصنفات يدور حول فن الأدب وبلاغته ونقده ، وهذا ما عرف من مؤلفاته :

١ — كتاب « المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر »

٢ — كتاب « المعانى المخترعة فى صناعة الإنشاء » .

٣ — كتاب « الوشى المرقوم فى حل المنظوم » .

٤ — كتاب « الجامع الكبير فى صناعة المنظوم من الكلام والمنثور » .

٥ — كتاب « البرهان فى علم البيان » : منه نسخة فى برلين .

٦ — كتاب « كفاية الطالب فى نقد كلام الشاعر والكاتب » : مخطوط فى ٩٨ ورقة ، منه نسخة فى خزانة محمد سرور الصبان فى جدة .

٧ — كتاب « المرصع فى الأدبيات » : طبع فى القسطنطينية (١٣٠٤ هـ) وفى ألمانيا (١٨٩٦ م) .

---

(١) صرخد ولاية واسعة حسنة ببلاد الشام ، وقلعة حصينة ملاصقة لبلد حوران .

(٢) سميساط مدينــة على شاطئ الفرات فى طرف الروم على غربى الفرات ، ولها قلعة فى شق منها يسكنها الأرمن .

٨ – كتاب « المفتاح المنشا فى حديقة الإنشا » : تحدث فيه عن صناعة الكتابة .

٩ – ديوان الرسائل : قال ابن خلكان : وله ديوان ترسل فى عدة مجلدات ، والمختار منه مجلد واحد .

١٠ – كتاب « مؤنس الوحدة » : جمع به مختارات من الشعر ، ومنه نسخة بمكتبة كوپرلو بالآستانة .

١١ – كتاب « الأخبار النبوية » يشتمل على ثلاثة آلاف خبر ، قال إنه كان ينهى مطالعته فى كل أسبوع مرة .

١٢ – كتاب « السرقات الشعرية » : تحدث فيه عن النسخ والسلخ والمسخ ؛ عدا ما كتبه عنها فى المثل السائر .

١٣ – رسالة فى الأزهار : منها نسخة فى باريس .

١٤ – مجموع اختار فيه شعر أبى تمام والبحترى وديك الجن والمتنبى ، قال ابن خلكان : هو فى مجلد واحد كبير ، وحفظه مفيد .

١٥ – كتاب « الاستدراكات » ؛أو « الاستدراك » وهو فى الرد على رسالة ابن الدهان المسماة « المآخذ الكندية من المعانى الطائية » .

١٦ – رسالة فى الضاد والظاء .

١٧ – رسالة فى أوصاف مصر .

المثل السائر

ولعل أهم تلك الآثار التى كتبها ضياء الدين كتابه « المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر » . وبه عرف ابن الأثير علماً من أعلام الدراسات الأدبية عالماً وأديباً وبلاغياً وناقداً . وهو أساس شهرته الأدبية التى طغت على شهرته السياسية التى بلغ منها أقصى ما يتطلع إليه أمثاله ، وهو منصب الوزارة الذى شغله مدة طويلة . وقد كانت شهرة ابن الأثير مقترنة على مر الزمان بشهرة كتاب « المثل السائر » أكثر من اقترانها بأى منصب تولاه ، أو أى كتاب آخر ألفه . وقد ذكره به كل من تصدى لترجمته ، وعلى سبيل المثال نذكر كلمة قصيرة مما كتبه عنه صاحب وفيات الأعيان فى قوله : ولضياء الدين من التصانيف الدالة على غزارة فضله ، وتحقيق نبله ، كتابه الذى سماه « المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر » وهو فى مجلدين ، جمع فيه فأوعى ، ولم يترك شيئاً يتعلق بفن الكتابة إلا ذكره ، ولما فرغ من تصنيفه كتبه الناس عنه .

* * *

ولقد تأثر ابن الأثير فى تلك الدراسة الخصبة التى نجدها فى المثل السائر بعاملين مهمين هما العصر الذى عاش فيه ، والفن الذى اشتغل به ، ووصل به إلى ما كان يشتهى من المنصب والجاه :

١ – فقد وصل ابن الأثير إلى قمة مجده وذروة نضجه أخريات القرن السادس وشطراً كبيراً من القرن السابع ، فجاء بعد ازدهار البحوث البيانية ونضجها ، واختلاف مناهج البحث وتعدد الآراء فى البيان ، بين آراء تنادى بتحكيم الذوق ، وآراء تدعو إلى التقليد فى النظر إلى الأدب والحكم عليه ، وآراء تنادى بالموضوعية والمنهج العلمى ، ويعنى أصحابها بالتعريف والتنظيم وحصر الأقسام ، إلى ذلك الأسلوب النقدى التحليلى النفسى الذى نراه فى كتابى عبد القاهر ، وفكرة النظم التى تبناها وأرسى قواعدها فى النقد والنظر إلى البيان ، وما نادى به من النظرة الكلية للأدب والانتصار للمعنى . بل رأينا الصورة النهائية قد تم وضعها على يد السكاكى صاحب مفتاح العلوم (٦٢٦ ﻫ) ، الذى نظم دراسة البلاغة ، وصبها فى القالب العلمى ، وقسمها إلى علومها ، وحدد مباحث كل علم منها .

٢ – وكذلك كان ابن الأثير كاتباً من كتاب الدواوين ، كتب للقاضى الفاضل فى دولة صلاح الدين

كما كتب لأولاد صلاح الدين وغيرهم ، وكانت أساليب الكتابة فى ذلك العصر تمتاز بصفات ظاهرة من لزوم السجع واستعمال الجناس وبعض أنواع البديع ، واستخدام معانى الشعر وألفاظه فى كتابة الرسائل ، بحل الأبيات السائرة والحكم المأثورة ، حتى أصبحت الرسائل إذ ذاك شعراً منثوراً ، والاقتباس من كلام البلغاء ، وتضمين الأفذاذ من أبيات الشعراء . ولما نبه شأن القاضى الفاضل أراد أن يحاكى كتاب المشارقة فى البديع ، فزاد عليهم وأربى ، وجاراهم فى التزام السجع والجناس والطباق ، وزاد عليهم فى استعمال كل أنواع البديع التى كانت فاشية فى الشعر فى رسائله كالتورية والاستخدام والتلميح وغيرها ، وأكثر من حل المنظوم والاقتباس من الآيات ، وتضمين الأمثال ومشهور الأقوال ، وأمعن فى التشبيه والاستعارة .

وقد كانت هاتان الناحيتان عظيمتى الأثر فى ابن الأثير ، وفى تصوره لمعنى البيان ، كما فصله فى المثل السائر .

* * *

ولقد عرف كتاب « المثل السائر » فى بيئات الثقافة العربية على أنه كتاب أدب ، وعرف كذلك على أنه كتاب فى أصول البلاغة العربية ، وعلى أنه كتاب فى النقد الأدبى أيضاً .

وكان الذين عدوا المثل السائر كتاب أدب على حق ، لأنهم وجدوا أنفسهم أمام دراسة خصبة فى صناعة الأدب ، وفى أشهر فنونه ، وهى فن الشعر وفن الكتابة ، وقرءوا فيه أصولا للأدب تجمع صفاته وتوضح خصائصه ، وإشارات إلى عدد كبير من الأدباء الذين عرفهم التاريخ الأدبى ، ونصوصاً من المنثور والمنظوم تمثل عصوره المختلفة ، واتجاهاته الكثيرة . وقد كان ضياء الدين واسع المعرفة بالأدب وفنونه ، كثير الحفظ لروائعه . وقد قدمنا أنه كان يحفظ دواوين عدد من الشعراء بأكملها ، ويحفظ كثيراً من كتابات الذين سبقوه من الكتاب العرب الذين أورد كثيراً من رسائلهم ووازن بينها وبين رسائله وكتاباته .

ويعد كتاب المثل السائر أيضاً من أمهات الكتب فى البلاغة العربية ، ومرجعاً من أهم مراجعها ، بما حوى من فنونها الكثيرة المنثورة فى بطون الكتب المختلفة فى موضوعاتها ، المتباينة فى مناهجها .

وابن الأثير هو الذى سمى البلاغة (علم البيان) ، أو سمى بهذا الاسم دراسة أصول فن الكتابة وفن الشعر فعلم البيان عنده هو علم أصول الأدب الذى يستخرج أحكامه ، ويبين خصائصه ، كما أن علم الأصول هو علم استخراج الأحكام وأدلتها ، ومن هنا كان علم البيان ضرورياً للأديب كما كان علم الأصول ضرورياً للفقيه ، ويقول فى مقدمة كتابه ما يؤيد ضرورة علم البيان : « إن علم البيان لتأليف النظم والنثر بمنزلة أصول الفقه للأحكام وأدلة الأحكام » .

ونلاحظ من ذلك أنه جعل البيان علماً ، أى أن له أصولا وقواعد وقوانين . وقد سبقه أبو هلال العسكرى إلى اعتبار « البلاغة » علماً فى قوله « إن أحق العلوم بالتعلم ، وأولاها بالتحفظ — بعد المعرفة بالله جل ثناؤه — علم البلاغة » .

ونلاحظ أيضاً أنه درس البلاغة كلها تحت اسم « علم البيان » ولم يحاول تقسيمها إلى علوم وفنون ، كما فعل السكاكى (٦٢٦ هـ) الذى جعل البلاغة علمين : المعانى والبيان ، وجعل علم البديع تابعاً لهما ، وهذا التقسيم والتصنيف هو الذى جر على البلاغة العربية ما جر من التخلف والجمود .

ومن هنا يمتاز المثل السائر بين أكثر مصادر البلاغة بأنه درس فنونها دراستين : إحداهما : دراسة قاعدية ، عنى فيها بالحدود والتعاريف وحصر الأقسام ، وجمع فيها كل ما استطاع جمعه من المعالم التى اهتدى إليها

الذين سبقوه إلى البحث البلاغي ، وهو فى كثير من المواضع يصحح أخطاءهم ، ويضيف إلى تحديداتهم ما جعلها جامعة مانعة على الوجه الذى يهتدى إليه ، وبالنظر الذى يهتدى به . ومن أمثلة ذلك قوله فى حد الاستعارة : « فأما حد الاستعارة فقيل إنه نقل المعنى من لفظ إلى لفظ بسبب مشاركة بينهما . وهذا الحد فاسد ، لأن التشبيه يشارك الاستعارة فيه . ألا ترى أنا إذا قلنا « زيد أسد » أى : كأنه أسد . وهذا نقل المعنى من لفظ إلى لفظ بسبب مشاركة بينهما ، لأنا نقلنا حقيقة الأسد إلى زيد ، فصارا مجازاً ، وإنما نقلناه لمشاركة بين زيد وبين الأسد فى وصف الشجاعة .

« والذى عندى فى ذلك أن يقال : حد الاستعارة نقل المعنى من لفظ إلى لفظ ، لمشاركة بينهما ، مع طى ذكر المنقول إليه ، لأنه إذا احترز فيه هذا الاحتراز اختص بالاستعارة ، وكان حداً لها دون التشبيه . وطريقه أنك تريد تشبيه الشيء بالشيء مظهراً ومضمراً ، وتجيء إلى المشبه فتعيره اسم المشبه به ، وتجريه عليه ، مثال ذلك أن تقول : رأيت أسداً . . » .

وعلى هذا المنوال من الضبط والتحليل يسير فى دراسة كل فن من فنون البلاغة ، فلم يكن ابن الأثير جامعاً أو ناقلا فحسب ، ولكنا نرى شخصيته بارزة فى كل موضوع عالجه ، ونرى أنه يمس سائر الآراء مس الخبير ، ويدرسها دراسة العارف الأصيل ، وله فى المناقشة والحجاج باع طويل .

والأخرى دراسة نقدية ، وفيها ألم بكثير من محاسن الصناعة ، وعاب كثيراً مما يقع فيه مستعملو هذه الفنون فى أدبهم ؛ مع موازنات رائعة تدل على أصالة الذوق الأدبى عنده . والكتاب جله روائع من هـــذا القبيل ، نجتزئ بمثال واحد منها ، وهو قوله فى الفن الذى سماه « عكس الظاهر » وهو نفى الشيء بإثباته ، قال : وهو من مستطرفات علم البيان، وذاك أنك تذكر كلاماً يدل ظاهره أنه نفى لصفة موصوف ، وهو نفى للموصوف أصلا . فما جاء منه قول على بن أبى طالب رضى الله عنه فى وصف مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا تنثى فلتاته » أى لا تذاع سقطاته ، فظاهر هذا اللفظ أنه كان ثم فلتات غير أنها لا تذاع ؛ وليس المراد ذلك بل أراد أنه لم يكن ثم فلتات فتنثى . وهذا من أغرب ما توسعت فيه اللغة العربية ، وقد ورد فى الشعر كقول بعضهم « ولا ترى الضب بها ينجحر » فإن ظاهر المعنى أنه كان هناك ضب ولكنه غير منجحر ، وليس كذلك ، بل المعنى أنه لم يكن هناك ضب أصلا . وهذا النوع من الكلام قليل الاستعمال ، وسبب ذلك أن الفهم يكاد يأباه ، ولا يقبله إلا بقرينة خارجة عن دلالة لفظه على معناه ، وما كان عارياً عن قرينة فإنه لا يفهم منه ما أراد قائله .

« وسأوضح ذلك فأقول : أما قولنا عن مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا تنثى فلتاته » فإن مفهوم هذا اللفظ أنه كانت هناك فلتات ، إلا أنها تطوى ولا تنشر ، وتكتم ولا تذاع ، ولا يفهم منه أنه لم يكن هناك فلتات إلا بقرينة خارجة عن اللفظ ، وهى أنه قد ثبت فى النفوس ، وتقرر عند العقول ، أن مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم منزه عن فلتات تكون به ، وهو أكرم من ذلك وأوقر ، فلما قيل « لا تنثى فلتاته » فهمنا منه أنه لم يكن هناك فلتات أصلا . وأما قول القائل « ولا ترى الضب بها ينجحر » فانه لا قرينة تخصصه حتى يفهم منه ما فهم من الأول ، بل المفهوم أنه كان هناك ضب ، ولكنه غير منجحر » .

وبمثل هذا وغيره كان المثل السائر من كتب النقد التى لم تعمد إلى سرد الأفكار والنظريات، وإنما كان نقده نقداً عملياً تطبيقياً ، والكتاب يفيض بكثير من الآراء والفكر الحرة فى الأدب والأدباء على هذا النحو من الدرس والتحليل . ولم يسلم من نقد ابن الأثير كثير

من فحول الشعراء الذين يعرفهم تاريخ الأدب العربي بالإجلال والإكبار ، كامرئ القيس ، وتأبط شرا ، والفرزدق ، وأبى نواس ، وأبى تمام ، وأبى الطيب المتنبى ، وغيرهم من كبار شعراء العربية .

وفى هذا النقد تجد كثيراً من مظاهر التمسك بالموضوعية ، وفى كثير من الأحيان أيضاً ترى ابن ابن الأثير لا يكتفى بحكم المعرفة ، بل يكبر من حكم الذوق السليم الذى يرى أنه أكبر من حكم القاعدة الموضوعة ، ويشجع على تربية هذا الذوق بالإكثار من القراءة ومداومة الاطلاع ، فتراه يقول بالرغم من اعتداده بنفسه ، وزهوه بتأليفه « اعلم أيها الناظر فى كتابى أن مدار علم البيان على حكم الذوق السليم الذى هو أنفع من ذوق التعليم ، وهذا الكتاب وإن كان فيما يلقيه إليك أستاذاً ، وإذ سألت عما ينتفع به فى فنه قيل لك هذا ! فإن الدربة والإدمان أجدى عليك نفعاً ، وأهدى بصراً وسمعاً ، وهما يريانك الخبر عياناً ، ويجعلان عسرك من القول إمكاناً ، وكل جارحة منك قلباً ولساناً . . وما مثلى فيما مهدته لك من هذا الطريق إلا كمن طبع سيفاً ووضعه فى يمينك لتقاتل به ، وليس عليه أن يخلق لك قلباً ، فإن حمل النصال غير مباشرة القتال » !

مباحث المثل السائر

يبحث هذا الكتاب بصفة عامة فى علم البيان ، ولكنه لا يقف كما قدمنا عند حدوده وتعريفاته وحصر مسائله وأقسامه ، ولكن ابن الأثير يودعه ثمرات معرفة واسعة وثقافات مستفيضة وذوق رفيع وتجارب عميقة فى الأدب والبلاغة والنقد .

وقد بنى ابن الأثير كتابه على مقدمة ومقالتين :

وتشتمل المقدمة على أصول علم البيان ، وقد جعلها عشرة فصول :

الأول : فى موضوع علم البيان ، وهو الفصاحة والبلاغة ، وصاحبه يسأل عن أحوالها اللفظية والمعنوية وهو والنحوى يشتركان فى أن النحوى ينظر فى دلالة الألفاظ على المعانى من جهة الوضع اللغوى ، وتلك دلالة عامة . وصاحب علم البيان ينظر فى فضيلة تلك الدلالة ، وهى دلالة خاصة ، والمراد بها أن يكون على هيئة مخصوصة من الحسن ، وذلك أمر وراء النحو والإعراب . ألا ترى أن النحوى يفهم معنى الكلام المنظوم والمنثور ويعلم مواقع إعرابه ، ومع ذلك فإنه لا يفهم ما فيه من الفصاحة والبلاغة ؟ ومن هنا غلط مفسرو الأشعار فى اقتصارهم على شرح المعنى وما فيها من الكلمات اللغوية ، وتبيين مواضع الإعراب منها ، دون شرح ما تضمنته من أسرار الفصاحة والبلاغة !

والثانى : فى آلات علم البيان وأدواته ، وقد ذكر فيه ألوان الثقافة والمعرفة اللازمة للشاعر والناثر ، وهى معرفة علم العربية من النحو والتصريف ، ومعرفة ما يحتاج إليه من اللغة ،وأمثال العرب وأيامهم ،والاطلاع على تأليفات من تقدمه من أرباب هذه الصناعة ، ومعرفة الأحكام السلطانية ، وحفظ القرآن الكريم ، والأخبار الواردة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم معرفة لازمة للشاعر بخاصة وهى العلم بالعروض والقوافى . . وبالجملة فإن صاحب هذه الصناعة يحتاج إلى التشبث بكل فن من الفنون ، حتى إنه يحتاج إلى معرفة ما تقوله النادبة بين النساء ، والماشطة عند جلوة العروس ، إلى ما يقوله المنادى فى السوق على السلعة ، فما ظنك بما فوق هذا ؟ والسبب فى ذلك أنه مؤهل لأن يهيم فى كل واد ، فيحتاج أن يتعلق بكل فن .

والثالث : فى الحكم على المعانى ، والرابع : فى الترجيح بين المعانى ، والخامس : فى جوامع الكلم ، والسادس : فى الحكمة التى هى ضالة المؤمن ، والسابع : فى الحقيقة والمجاز ، والثامن : فى الفصاحة والبلاغة ،

والتاسع : فى أركان الكتابة ، والعاشر : فى الطريق إلى تعلم الكتابة .

أما المقالتان فإن الأولى منهما تختص بالصناعة اللفظية ، والأخرى تختص بالصناعة المعنوية .

وقد جعل الأولى منهما قسمين : أحدهما فى اللفظة المفردة ، والآخر فى الألفاظ المركبة .

ودرس ابن الأثير فى القسم الأول ما يحتاج إليه صاحب الصناعة فى تأليفه من تخير الألفاظ المفردة ، ونظم كل كلمة مع أختها فى المشاكلة لها ، ومراعاة الغرض المقصود من الكلام ، ثم شرح التفاوت بين الألفاظ ، وأثر تباعد مخارج الحروف وتقاربها ، ودرس الوحشى من الألفاظ ، والجزل والرقيق ، والمبتذل والمشترك ، وطبيعة الحروف والحركات دراسة علمية فنية عميقة . ولابن الأثير رأى فى الحوشى أو الوحشى ينفرد به من دون سائر العلماء والنقاد الذين ينكرونه ، ويرونه سمة للتكلف ومجافاة الطبع . أما هو فيقول إن هذا الوحشى خفى على جماعة من المنتمين إلى صناعة النظم والنثر ، وظنوه المستقبح من الألفاظ ، وليس كذلك ، وذلك أن « الوحشى » منسوب إلى اسم الوحش الذى يسكن القفار ، وليس بأنيس . وكذلك الألفاظ التى لم تكن مأنوسة الاستعمال . وليس من شرط الوحش أن يكون مستقبحاً ، بل أن يكون نافراً لا يألف الإنس ، فتارة يكون حسناً ، وتارة يكون قبيحاً . ثم يبنى على هذا أن الوحشى ينقسم قسمين : أحدهما الوحشى الذى جاءت إليه هذه الصفة من غرابته وهو يختلف باختلاف النسب والإضافات . وأما القسم الآخر من الوحشى فقبيح ، والناس فى استقباحه سواء ، ولا يختلف فيه عربى باد ولا قروى متحضر . وعلى هذا يكون اللفظ أنواعاً :

١ – ما تداول استعماله الأول والآخر من الزمن القديم إلى زماننا هذا ، ولا ينعت ذلك بالوحشية أو الحوشية .

٢ – وما تداول استعماله الأول دون الآخر ، ويختلف فى استعماله بالنسبة إلى الزمن وأهله ، وهذا هو الذى لا يعاب استعماله عند العرب ، لأنه لم يكن عندهم وحشياً ، وهو عندنا وحشى .

٣ – الوحشى الغليظ ، ويسمى أيضاً « المتوعر » وليس وراءه فى القبح درجة أخرى ، ولا يستعمله إلا أجهل الناس ممن لم يخطر بباله شيء من معرفة هذا الفن ، وإذا ورد كرهه السمع ، وثقل على اللسان النطق به .

وكذلك قسم ابن الأثير اللفظ إلى جزل ورقيق ، وكل منهما حسن فى موضعه ، وليس يعنى بالجزل من الألفاظ أن يكون وحشياً متوعراً عليه عنجهية البداوة ، بل يعنى بالجزل أن يكون متيناً على عذوبته فى الفم ولذاذته فى السمع . ولذلك الجزل مواضع لاستعماله ، كوصف مواقف الحروب ، وفى قوارع التهديد والتخويف ، وأشباه ذلك .

وليس يعنى بالرقيق أن يكون ركيكاً سفسفاً ، وإنما هو اللطيف الرقيق الحاشية الناعم الملمس . والألفاظ الرقيقة تستعمل فى وصف الأشواق وذكر أيام البعاد ، وفى استجلاب المودات وملاينات الاستعطاف ، وأشباه ذلك .

ودرس ابن الأثير فى القسم الثانى « الألفاظ المركبة » وما يختص بها ولتركيب الألفاظ حكم آخر ، فإنه يحدث من فرائد التأليفات والامتزاجات ما يخيل للسامع أن هذه الألفاظ ليست تلك التى كانت مفردة ، ومثل ذلك بمن أخذ لآلىء ليست من ذوات القيم الغالية فألفها وأحسن الوضع فى تأليفها ، فخيل للناظر بحسن تأليفه وإتقان صنعته أنها ليست تلك التى كانت منثورة مبددة ، وفى عكس ذلك من يأخذ لآلىء من ذوات القيم الغالية ، فيفسد تأليفها ، فإنه يضع من حسنها . وكذلك يجرى حكم الألفاظ الغالية مع فساد التركيب .

وتأليف الألفاظ أو تركيبها هو صناعة الأديب ، وتلك الصناعة تنقسم إلى ثمانية أنواع ، وهى :

(١) السجع ، ويختص بالكلام المنثور . (٢) والتصريع ، ويختص بالكلام المنظوم ، وهو داخل فى باب السجع ، لأنه فى الكلام المنظوم كالسجع فى الكلام المنثور . (٣) والتجنيس ، وهو يعم القسمين جميعاً (٤) والموازنة ، وتختص بالكلام المنثور (٥) واختلاف صيغ الألفاظ ، وهو يعم القسمين جميعاً (٦) والترصيع وهو يعم القسمين جميعاً (٧) ولزوم ما لا يلزم ، وهو يعم القسمين جميعاً (٨) وتكرير الحروف ، وهو يعم القسمين جميعاً .

وقد دافع ابن الأثير عن الصنعة دفاعاً حاراً ، ومرجع ذلك ما قدمناه من أنه كان من أعلام الكتاب فى عصر كانت الصنعة والتزويق فيه كل شىء فى الأدب . فهو لا يرى وجهاً لذم السجع سوى عجز من ذمه أن يأتى به . . وإن كان يشترط فيه أن يكون اللفظ تابعاً للمعنى ، لا أن يكون المعنى تابعاً للفظ ، فإنه يجىء عند ذلك كظاهر مموه على باطن مشوه ، ويكون مثله كما يقول كمثل غمد من ذهب على نصل من خشب !

أما المقالة الثانية فقد خصصها للصناعة المعنوية ، وقد أشار فى أولها إلى محاولة حكماء اليونان حصر أصول الصناعة المعنوية ، ورأى أن من المحال حصر جزئيات المعانى وما يتفرع عليها من التفريعات التى لا نهاية لها ، ثم قسم المعانى قسمين ، المعانى المبتكرة التى تتاح عند الحوادث المتجددة والأمور الطارئة . والمعانى المقلدة المسبوق بها . وقد شرح فى هذا الجزء من المقالة رأيه فى الاختراع ، ورد على من ينكرونه أبلغ رد ، واستشهد بنصوص كثيرة من كلامه وكلام غيره ، وفيها من المعانى الرائعة ما لم يسبق إليه . وكان هذا كلامه فى المعانى إجمالا . ثم تكلم عنها تفصيلا فى ثلاثين معنى أو ثلاثين فناً ، وهى : الاستعارة ، والتشبيه ، والتجريد ، والالتفات ، وتوكيد الضميرين ، وعطف المظهر على ضميره والإفصاح به بعده ، والتفسير بعد الإبهام ، واستعمال العام فى النفى والخاص فى الإثبات ، والتقديم والتأخير ، والحروف العاطفة والجارة ، والخطاب بالجملة الفعلية والجملية الاسمية والفرق بينهما ، وقوة اللفظ لقوة المعنى ، وعكس الظاهر ، والاستدراج ، والإيجاز ، والإطناب ، والتكرير ، والاعتراض ، والكناية والتعريض ، والمغالطات المعنوية ، والأحاجى ، والمبادئ والافتتاحات ، والتخلص والاقتضاب ، والتناسب بين المعانى ، والاقتصاد والتفريط والإفراط ، والاشتقاق ، والتضمين ، والإرصاد ، والتوشيح ، والسرقات الشعرية .

* * *

ولقد طاف ابن الأثير فى دراسة هذه الفنون بأسرار الفن الأدبى ، ووقف على مواضع الإجادة ، وبلغ مناط الإبداع ، فى درس عميق ، وموازنات فريدة ، وأحكام صائبة ، وكل ذلك يرفعه إلى درجة كبار الباحثين العارفين بأصول الأدب ، وأسراره فى الإثارة والتأثير ، ويرفع كتابه إلى رتبة النماذج الرفيعة للدرس المستفيض والبحث المستوعب فى أصول الفن ، لولا مسحة من التعالى ، وأثارة من الغرور والخيلاء التى تغض من قدر العالم العارف تكاد تكدر هذا الخضم الزاخر بالدراسة الممتعة ، وثمرات القريحة المواتية ، والذهن المتوقد ، والذوق المرهف .

وتلمح هذه النزعة فى مواضع كثيرة فى ثنايا كتابه الضخم ، الذى نرى فيه شموخاً بالنفس ، وتطاولا على الغير ، وانتقاصاً للأكفاء ، وهى سجايا تنكرها أخلاق العلماء الذين حطمت المعرفة كبرياء نفوسهم ، ونزوات طيشهم . فهو يصف الفضلاء ممن سبقوه إلى الخوض فى مثل موضوعه بأنهم « جلبوا ذهباً وحطبوا حطباً »

ويقول عن نفسه « ما من تأليف إلا وقد تصفحت شينه وسينه ، وعلمت غثه وسمينه » . . ويقول عن سر الفصاحة إن الخفاجى « وإن نبه فيه على نكت منيرة ، فإنه قد أكثر مما قل به مقدار كتابه » . . ويقول عن هذا الكتاب وكتاب الموازنة لأبى القاسم الحسن بن بشر الآمدى « إن كلا الكتابين قد أهملا من هذا العلم أبواباً ، ولربما ذكرا فى بعض المواضع قشوراً وتركا لباباً » . ويقول إنه عثر على ضروب كثيرة من علم البيان فى القرآن الكريم « ولم أجد أحداً ممن تقدمنى تعرض لذكر شىء منها ، وهى إذا عدت كانت فى هذا العلم بمقدار شطره، وإذا نظر إلى فوائدها وجدت محتوية عليه بأسره . . وهدانى الله لابتداع أشياء لم تكن من قبلى مبتدعة ، ومنحنى درجة الاجتهاد التى لا تكون أقوالها تابعة وإنما هى متبعة » . . إلى كثير من أمثال هذه العبارات التى تشعر بالغرور والدعوى . وقد يكون على حق فى أكثرها ، إلا أن لغة العلم وتواضع العلماء يأبى ذلك وينكره أشد الإنكار ، بصرف النظر عن كونه باطلا أو حقاً .

* * *

وابن الأثير فى جل كتاباته رجل ذو شخصية متميزة ، حريص على الرأى المستقل ، وكثيراً ما يكون هو الرأى الصائب ، أو يمثل وجهة نظر محترمة فى الأقل . فهو لا ينقاد للآراء الشـائعة ، ولا يقلد إلا فيما يرضاه ويطمئن إليه ، ومن ذلك رأيه فى «المبتور» الذى عده قدامة عيباً من عيوب الشعر ، وهو أن يطول المعنى عن أن يحتمل العروض تمامه فى بيت واحد ، فيقطعه بالقافية ويتمه فى البيت الثانى ، وهو «التضمين» عند أبى هلال الذى عرفه بأن يكون الفصل الأول مفتقراً إلى الفصل الثانى ، والبيت الأول محتاجاً إلى الأخير . وكذلك درج النقاد على اعتبار هذا الافتقار عيباً إلا ابن الأثير الذى يقول : إن المعيب عند قوم هو « تضمين الإسناد » وذلك يقع فى بيتين من الشعر أو فصلين من الكلام المنثور، على أن يكون الأول منهما مسنداً إلى الثانى ، فلا يقوم الأول ولا يتم معناه إلا بالثانى . وهذا هو المعدود من عيوب الشعر ، وهو عندى غير معيب ، لأنه إن كان سبب عيبه أن يعلق البيت الأول على الثانى فليس ذلك بسبب يوجب عيباً . إذ لا فرق بين البيتين من الشعر فى تعلق أحدهما بالآخر وبين الفقرتين من الكلام المنثور فى تعلق إحداهما بالأخرى ، لأن الشعر هو كل لفظ موزون مقفى دل على معنى ، والكلام المسجوع هو كل لفظ مقفى دل على معنى ، فالفرق بينهما يقع فى الوزن لا غير . والفقر المسجوعة التى يرتبط بعضها ببعض قد وردت فى القرآن الكريم فى مواضع منه . . أما فى الشعر فقد استعملته العرب كثيراً ، وورد فى شعر فحولهم .

* * *

وبحث ابن الأثير فى « السرقات الشعرية » من أمتع مباحث المثل السائر وأوفاها ، فقد درسها دراسة علمية منظمة ، وجعل إفادة الأدباء من سابقيهم أقساماً معروفة وأنواعاً متميزة ، واستدل لكل قسم منها بالأمثلة الكافية الموضحة التى تدل على سعة المعرفة وكثرة المحفوظ ، والقدرة على لمح الإفادة ، وإن دقت على النظر . فقد قسم الأخذ والاحتذاء إلى ثلاثة أقسام هى : النسخ ، والسلخ ، والمسخ .

والنسخ أخذ اللفظ والمعنى برمته من غير زيادة عليه ، مأخوذاً ذلك من نسخ الكتاب وقد جعله ضربين : الأول : ويسمى « وقوع الحافر على الحافر » وهو الذى يغير فيه المتأخر كلمة واحدة من كلام المتقدم ، أو يتساويان فيه لفظاً بلفظ . والآخر : هو الذى يؤخذ فيه المعنى وأكثر اللفظ .

والسلخ أخذ بعض المعنى ، مأخوذاً ذلك من سلخ الجلد الذى هو بعض الجسم المسلوخ ، وهو ضروب

كثيرة عنده ، منها : أن يؤخذ المعنى ويستخرج منه ما يشبهه ولا يكون هو إياه ، وهذا من أدق السرقات مذهباً ، وأحسنها صورة ، ولا يأتى إلا قليلا . ومنها أخذ المعنى مجرداً من اللفظ ، وذلك يصعب جداً ، ولا يكاد يأتى إلا قليلا . ومنها أخذ المعنى ويسير من اللفظ ، وذلك من أقبح السرقات ، وأظهرها شناعة على السارق . ومنها أن يؤخذ المعنى فيعكس ، وذلك حسن يكاد يخرجه حسنه من حد السرقة . ومنها أن يؤخذ بعض المعنى . ومنها أن يؤخذ المعنى فيزاد عليه معنى آخر . ومنها أن يؤخذ المعنى فيكسى عبارة أحسن من العبارة الأولى . ومنها أن يؤخذ المعنى ويسبك سبكاً موجزاً . ومنها أن يكون المعنى عاماً فيجعل خاصاً ، وهو من السرقات التى يسامح صاحبها . ومنها زيادة البيان مع المساواة فى المعنى ، وذلك بأن يؤخذ المعنى فيضرب له مثال يوضحه . ومنها اتحاد الطريق واختلاف المقصد .

والمسخ هو قلب الصورة الحسنة إلى صورة قبيحة ، وإحالة المعنى إلى ما دونه .

وقد بذل ابن الأثير فى بحث هذه « السرقات الشعرية » جهداً كبيراً فى بحث دقيق عميق ، يعد من أجل الموضوعات التى درسها فى المثل السائر ، كما درسها دراسة مستقلة فى كتاب خاص أسماه « السرقات الشعرية » وقد أفاد ابن الأثير فى هذا البحث من الجهود التى بذلها النقاد من قبله ، وفى مقدمتهم القاضى على بن عبد العزيز الجرجانى فى « الوساطة » وأبو هلال العسكرى فى كتاب « الصناعتين : الكتابة والشعر » .

* * *

وقد وفى ابن الأثير لموضوع كتابه وهو الحديث فى أدب الكاتب وأدب الشاعر ، فتكلم فى كل منهما كلام الفاهم الخبير ، ولم يقصر كلامه على الأدب المنظوم والأدب المنثور المكتوب ، بل تجاوز ذلك إلى الكلام عن الأديب صانع الأدب ، وشرح ما ينبغى له من المعرفة والثقافة التى إذا توافرت له بلغ ما يريد من الإجادة ورفيع المنزلة . وإن كنا نلاحظ أن عنايته بالكاتب كانت أظهر من عنايته بالشاعر ، أما فنية الشعر وفنية الكتابة فلم يقصر فى توفيتهما حقهما من تلك العناية .

ومن الطبيعى أن نرى ابن الأثير يعنى بصناعته وفنه الكتابى الذى عرف به وبلغ ما يطمح إليه من المنصب الرفيع فى إجادته فيه ، ولذلك لم يكن غريباً أن يقول إن المنثور أشرف من المنظوم ، وأن ينتحل لهذا الشرف أسباباً من جملتها أن الإعجاز لم يتصل بالمنظوم وإنما اتصل بالمنثور ، وأن أسباب النظم أكثر ، ولهذا نجد المجيدين من الشعراء أكثر من المجيدين من الكتاب ، بل يقول إنه لا نسبة لهؤلاء إلى هؤلاء ، ولو شئت أن تحصى أرباب الكتابة من أول الدولة الإسلامية إلى الآن لما وجدت منهم ممن يستحق اسم الكاتب عشرة ، وإذا أحصيت الشعراء فى تلك المدة وجدتهم عدداً كثيراً حتى لقد يجتمع منهم فى العصر الواحد جماعة كثيرة كل منهم شاعر مفلق ، وهذا لا تجده فى الكتاب ، بل ربما ندر الفرد الواحد فى الزمن الطويل ، وليس ذلك إلا لوعورة المسلك فى النثر وبعد مناله . والكاتب هو أحد دعامتى الدولة ، فإن كل دولة لا تقوم إلا على دعامتين من السيف والقلم ، وربما لا يفتقر الملك فى ملكه إلى السيف إلا مرة أو مرتين ، وأما القلم فإنه يفتقر إليه على الأيام ، وكثيراً ما يستغنى به عن السيف .

ولا شك أننا نلحظ فى هذا الانتصار للكتابة غلواً فى بعضه ، ومبعث هذا الغلو هو تعصب ابن الأثير لصناعته ، ويمكن أن يرد على بعض ما قاله وأن يناقش فيه ، لولا أن المجال لا يتسع لهذا النقاش ، وإن كنا فى ذلك الزمن البعيد نحس بالحاجة إلى المؤلفين والنقاد الذين يمنحون هذا الفن الكتابى بعض ما منحوه لفن الشعر من العناية على مر الزمان . فجاء ابن الأثير فأوفى على الغاية وبلغ المراد ؛ ومهد السبيل للعلماء والنقاد الذين خدموا

هذا الفن بالكتابة والدرس ، فكانت من هذه الخدمة دراسات نافعة وكتب قيمة ، وإمامهم وقدوتهم على كل حال ضياء الدين بن الأثير وكتابه المثل السائر .

والواقع أن أكثر ما ذكر ضياء الدين من أصول فن الأدب وما يسمو به وما ينحط لم يكن من أثر النظر وضروب التخيل لمثل الفن الأدبى ، كما كان ذلك شأن أكثر الآراء التى أثرت عن الذين قننوا لهذا الفن ووضعوا قواعده ، وقد كان جهد أكثرهم أهمية وأجدرهم بالاعتبار الموازنة بين الأعمال الأدبية ، واستخلاص مظاهر القوة والجمال التى تمتاز بها بعض تلك الأعمال على بعض ، وكان أكثر تلك الأعمال من صنع غيرهم ، على حين أن ابن الأثير كانت صفته الأساسية البارزة اشتغاله بالأدب ، واحترافه فن الكتابة الذى عد علماً من أعلامه . ولذلك كانت آراؤه فى الأدب والنقد صادرة عن الفن الذى أعد نفسه له ، وعن التجربة التى عاش حياته فيها . ولذلك قرأ آثار الكتاب الذين ذاع صيتهم وحلق نجمهم فى سماء صناعة الكتابة ليقف على مناهجهم فيها ، وينقد منها ما لا يراه مجارياً المقاييس التى يرتضيها ، وهى المقاييس التى رأى أنها أكثر دلالة على إتقان الصنعة والتمكن منها . ولم يقف فى سبيل ذلك عند آثار القدماء من فحول هذه الصناعة ، بل إنه نقد معاصريه منهم ، وهم الذين كان يشار إليهم فى عصره فى تلك الصناعة بالبنان .

* * *

وإذا عدونا الدراسات العميقة المستفيضة فى الناحية التى تخصص فيها المثل السائر وهى دراسة « علم البيان » أو دراسة أصول صناعة الشعر وأصول صناعة الكتابة دراسة جامعة للأدب وفنونه ، والبلاغة وقواعدها ، والنقد العملى التطبيقى الذى لا يخلو منه موضوع من الموضوعات التى درسها ، والنماذج الكثيرة التى استشهد بها ، والذوق الفنى الرفيع الذى يتجلى فى كل مجال — إذا عدونا ذلك كله ألفينا ابن الأثير يحلق فى آفاق كثيرة من أجواء المعرفة ، تجد أصداءها تتجاوب فى جنبات هذا السفر النفيس .

ففيه كثير من الإشارات التاريخية التى لا يعرفها إلا الواقفون على أحداث الزمان ، والعارفون بتقلباته وسير أبطاله وأعلامه .

ونقرأ فيه آثار معرفة واسعة بعلوم العربية التى لا يعرفها إلا المختصون بدراسة أصولها ، والمتبحرون فى فقه لغتها ، والعاكفون على معرفة نحوها وصرفها ، وسنن أصحابها فى التعبير والإفادة .

ونطالع فى المثل السائر آثار معرفة بكتاب الله ، وحفظ لآياته ، وقدرة عجيبة على استحضارها والتمثل بها فى كل موضع يريد أن يتمثل فيه بما يوافق آراءه فى وسائل الإجادة وأسباب الإتقان . وتجد فيه كثيراً من أحاديث الرسول وفقه سنته ، والوقوف على سيرته وأخبار صحابته .

كل ذلك إلى جانب ما وشيت به صفحات المثل السائر من حكم العرب وأمثالها ، ومن مأثور منظومها وجيد منثورها ، مما يروقك الاطلاع عليه ويأخذ بلبك ما ترى من القدرة على استحضاره وإجادة التمثل به .

بهذه الألوان الكثيرة من المعرفة وبهذه الثقافات المتنوعة كمل ابن الأثير نفسه حتى أتم إعداد نفسه لصناعة الأدب والنظر فيه ، وإذا كانوا يعرفون الأدب بأنه الأخذ من كل فن بطرف ، فقد أخذ ابن الأثير بأقوى الأطراف،ووصل إلى الأعماق فى أكثر الفنون . وما أمتع ما قاله فيمن يزاولون هذا الفن ولم يملكوا أداته ، وتعرضوا لتأليف الأدب ونقده ولا يملكون أسبابهما ، وهو كلام جدير بالتأمل فى زماننا وفى كل زمان ، قال رحمه الله : « ولو أنه لا يتطاول إليه — القلم — إلا أهله لبان الفاضل من الناقص ، على أنه كالرمح الذى إذا اعتقله حامله بين الصفين بان به المقدم

من الناكص . وقد أصبح اليوم فى يد قوم هم أحوج من صبيان المكاتب إلى التعليم ، وقد قيل « إن الجهل بالجهل داء لا ينتهى إليه سقم السقيم » . وهؤلاء لا ذنب لهم لأنهم لو لم يستخدموا فى الدول ويستكتبوا ، وإلا ما ظهرت جهالتهم . وفى أمثال العوام « لا تعر الأحمق شيئاً فيظنه له » وكذلك يجرى الأمر مع هؤلاء فإنهم استكتبوا فى الدول . فظنوا أن الكتابة قد صارت لهم بأمر حق واجب » !

قال : ومن أعجب الأشياء أنى لا أرى إلا طامعاً فى هذا الفن مدعياً له ، على خلوه عن تحصيل آلاته وأسبابه . ولا أرى أحداً يطمع فى فن من الفنون غيره ولا يدعيه ! هذا وهو بحر لا ساحل له ، يحتاج صاحبه إلى تحصيل علوم كثيرة ، حتى ينتهى إليه ، ويحتوى عليه . فسبحان الله ! هل يدعى بعض هؤلاء أنه فقيه أو طبيب أو حاسب أو غير ذلك من غير أن يحصل آلات ذلك ، ويتقن معرفتها ؟!.



العالم إرادة وتمثلاً لشوبنهور

بقلم
الدكتور فؤاد زكريا
أستاذ مساعد بكلية الآداب – جامعة عين شمس

حياة شوبنهور

إذا كان تفسير آراء كثير من الفلاسفة من خلال وقائع حياتهم يخفق فى أحيان غير قليلة ، فانه ينجح قطعاً فى حالة شوبنهور ، لأن وقائع حياته تكشف نقاطاً كثيرة فى مذهبه الفكرى ، أو على الأقل ترتبط بهذه النقاط ارتباطاً واضحاً . وهو فى ذلك على النقيض من أستاذه « إيمانويل كانت » ، الذى لم يكن النمط الرتيب الجاف الذى سارت عليه حياته يكشف عن أى شىء من آرائه ، ولا يمكن أن يرتبط بأية طريقة خاصة فى التفكير . وستتضح هذه الحقيقة عن شوبنهور بجلاء خلال العرض الذى سنقدمه لحياته .

ولد أرتور شوبنهور Arthur Schopenhauer فى مدينة دانتسج فى ٢٢ فبراير عام ١٧٨٨ . وكان أبوه تاجراً ثرياً ، يهتم بعض الاهتمام بالمسائل الثقافية ، غير أنه كان يتميز بنوع من الاستقلال فى الآراء وجفاف الطبع . أما أمه فكانت امرأة ذات مواهب عقلية رفيعة ، اشتهرت يوماً ما بوصفها كاتبة قصصية ، وكان لها فيما بعد منتدى أدبى (صالون) فى فيمار . ولقد أبدى « أرتور » فى طفولته مقدرة عقلية ممتازة ، وعكف بعد ذلك على دراسة العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية ، ثم انتقل إلى دراسة الفلسفة فى وقت متأخر نسبياً فى جامعتى جوتنجن وبرلين . وفى عام ١٨١٣ ألف أول كتبه ، وهو « الأصل الرباعى لمبدأ السبب الكافى » ، وهى رسالة حاز بها درجة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة يينا ، وعرض فيها نظرية فى المعرفة مبنية على رأى « كانت » فى مثالية الزمان والمكان والمقولات .

وفى خلال إقامته فى درسدن ، فى المدة من سنة ١٨١٤ إلى سنة ١٨١٨ ، أنتجت عبقريته الخلاقة كتاباً فلسفياً ضمنه خلاصة تفكيره ، وكان سنه عندما انتهى منه ثلاثين عاماً ، فكان مما يدعو إلى الدهشة حقاً أن يكتمل تفكيره ويبلغ كل هذا القدر من النضج وهو فى هذه السن المبكرة . هذا الكتاب ، الذى عبر عن مذهب شوبنهور أكمل تعبير ، هو « العالم إرادةً وتمثلا » وعنوانه فى الألمانية Die Welt als Wille und Vorstellung وإنه لمن الأمور التى تسترعى النظر أن شوبنهور قد عاش واحداً وأربعين عاماً بعد نشر هذا الكتاب ، لم يجد خلالها ما يدعوه إلى الرجوع عن أفكاره الرئيسية التى تضمنها كتابه هذا . ومن المعروف أنه كان منذ حداثته يحتفظ بكراسة مذكرات يدون فيها ما يخطر له من

الأفكار ، وهكذا كان الكتاب تعبيراً موضوعياً عن **نظرته العامة إلى الحياة ، تلك النظرة التى لم يتخل عنها** إلى النهاية .

وفى سنة ١٨١٩ تولى شوبنهور منصباً للتدريس بجامعة برلين ، فبلغت به الجرأة أن حدد لمحاضراته نفس مواعيد محاضرات هيجل ، ولكنه بطبيعة الحال لم يستطع أن يجتذب المستمعين من فيلسوف ألمانيا الأكبر. وفى سنة ١٨٢١ اعتزل التدريس ، ثم اعتكف فى « فرانكفورت آم مين » ، حيث عاش حياة منعزلة ، موحشة ، بلا أصدقاء سوى كلب أطلق عليه اسم « آتما » (وهى « النفس الكلية » عند الهنود) . وكان سبب اعتكافه هذا واضحاً. فقدأخفق تماماً فى التدريس ، كما أن كتابه الرئيسى لم يلق أى نجاح ، فى الوقت الذى كان يرى فيه هيجل وشلنج وفشته ، الذين كانوا فى رأيه أقرب إلى الدجل منهم إلى الفلسفة الصحيحة ، يُرفعون إلى مصاف العباقرة ، ويلقون أعظم النجاح فى جميع الأوساط . وظل شوبنهور يعيش هذه الحياة الموحشة المعتمة ، مع تأليف كتب أخرى أقل أهمية ، حتى مات عام ١٨٦٠ ، ولكن الشهرة كانت قد بدأت تهبط عليه فى العقد الأخير من حياته ، وخاصة عندما ألف « يوليوس فراونشتت "Julius Frauenstädt" كتابه « رسائل عن فلسفة شوبنهور » "Briefe über die Schopenhauersche Philosophie" ، ولكن كان واضحاً أن الشهرة قد أتت بعد فوات الأوان ، إذ لم تفلح فى إضفاء أى قدر من البهجة على حياته الكئيبة .

مؤلفات شوبنهور

بدأ شوبنهور حياته التأليفية ، كما قلنا ، بكتابه «الأصل الرباعى لمبدأ السبب الكافى » "Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde وهذا الكتاب يكون مدخلا ضروريا إلى فهم كتابه الرئيسى الذى نحن بصدده ، وإن يكن قد تأثر فيه بكانت أكثر مما ينبغى . وبعد عامين (أى فى ١٨١٥) ألف كتاباً فى نظرية الألوان ، بعنوان « فى الإبصار والألوان Über das Sehen und die Farben ، ثم كتابه الرئيسى « العالم إرادة وتمثلا » فى سنة ١٨١٩ . وفى فترة عزلته الأخيرة ألف عن « الإرادة فى الطبيعة » "Über das Willen in der Natur عام ١٨٣٦ ، وكتاب « المشكلتان الأساسيتان فى الأخلاق "Die beide Grundprobleme der Ethik فى عام ١٨٤١ ، وكذلك كتاب «تكملات وإضافات "Parerga und Paralipomena" عام ١٨٥١ .

على أن شوبنهور لم يكن قد اكتفى بالجزء الذى تحدثنا عنه من كتابه الرئيسى «العالم إرادةً وتمثلا » . ففى عام ١٨٤٤ ، أى بعد خمسة وعشرين عاماً من ظهور الطبعة الأولى ، أخرجه فى طبعة ثانية تتألف من مجلدين كان المجلد الأول منهما مماثلا تقريباً للطبعة الأولى ، أما المجلد الثانى فكان يتألف من خمسين فصلا تتضمن مناقشات تدور حول الأفكار الرئيسية التى تضمنها المجلد الأول . ولقد كان لهذا المجلد الثانى طابع موسوعى جامع ، يشهد بمدى نضوج تفكير شوبنهور وتعمقه ، بحيث أصبح المجلدان معاً يكونان عملا من أعظم الأعمال الفلسفية على الإطلاق .

الأفكار الرئيسية فى كتاب « العالم إرادةً وتمثلا »

قلنا أن الإلمام بكتاب « الأصل الرباعى لمبدأ السبب الكافى » ضرورى من أجل فهم كتاب شوبنهور الرئيسى الذى هو موضوعنا الآن ، إذ أن شوبنهور كثيراً ما يشير إليه فى كتابه الكبير ، ولا سيما فى المجلد الأول ، حيث ذكر صراحة أن هذا المجلد لا يُفهم إلا إذا اتُّخذ الكتاب الآخر مقدمة له . ففى كتاب «الأصل الرباعى» هذا يناقش شوبنهور نظرية المعرفة ، ولا سيما مشكلتها الرئيسية ، مشكلة الإدراك الحسى . وهو يرى أننا عندما ندرك شيئاً بحواسنا ، لا تنقل إلينا الحواس سوى

مواد بسيطة ، لا تكفى لكى نعرف شيئاً بالمعنى الصحيح ، وإنما تقوم ملكة الإدراك لدينا ، وهى ملكة ذهنية ، بتكملة ما يرد إلينا من الحواس . وتكملتها هذه أساسية ،حتى أننا نستطيع أن نقول إن إدراكنا « عقلى » لا « حسى » ، وأن ذهننا هو الذى يكوّن صورة العالم الخارجى بما فيها من تنوع وثراء . ففيم تنحصر فاعلية هذا الذهن ؟ وما هى العناصر التى يأتى بها من ذاته لكى يصبغ العالم بصورته الخاصة ؟ لقد سبق أن قال الفيلسوف الألمانى « كانت » إن هذه العناصر هى « المقولات » الاثنتا عشرة ، التى لا يعنينا هنا أن نعددها كلها . ولكن شوبنهور يختبر رأى «كانت » هذا بدقة،فيستبعد إحدى عشرة مقولة من هذه ، ليستبقى واحدة فقط ، يرى أنها هى الأساسية : تلك هى مقولة العلية . وهو يضيف إليها صورتى المكان والزمان ، وهما بدورهما ذاتيتان لا وجود لها خارج الذهن ، أى أنهما ، كالعلية ، وظيفتان باطنتان لذهننا ، تصاغ فيهما كل تجربة ممكنة يدركها الإنسان . فكل ما حولنا ، وما يخطر ببالنا ، وما يتراءى لنا بطريق مباشر أو غير مباشر ، وهو إما علة أو معلول ، وهو يحتل مكاناً ويمر فى زمان . وعن طريق هذه الصور الثلاث ينظم ذهننا العالم الخارجى والعلاقات بين الأشياء فيه . وهذه المعانى الثلاثة ليست مستمدة من التجربة ، بل إن التجربة لا تكون ممكنة إلا إذا صيغت فيها . فتلك الصور الثلاثة إذن « أوليـــة "A priori"

ويلخص شوبنهور تلك الصفة التى تكون الأشياء بموجبها معتمدة على الذهن ، ومرتبطة بعضها ببعض فى الإطار الذهنى ، بقوله إن الأشياء تخضع لمبدأ السبب الكافى . ولهذا المبدأ أربعة مظاهر (هى التى تكوّن « أصله الرباعى ») ، أولها مظهر التغير : فهو يتخذ أولا مظهر قانون العلية الذى يتحكم فى تغير الظواهر ويربطها بعلاقة المعلول . وهو يتخذ ثانياً مظهراً منطقياً مجرداً ، تكون فيه المقدمة المنطقية علة أو أساساً للنتيجة .

وله مظهر ثالث هو الوجود فى المكان والزمان ، كما هى الحال فى قضايا الهندسة التى تؤدى فيها إحدى العلاقات إلى علاقة أخرى بالضرورة . وأخيراً يتخذ مظهراً نفسياً أو أخلاقياً فى الإنسان ، حيث يؤدى الباعث المعين إلى ظهور فعل معين . وهكذا فان مبدأ السبب الكافى يتناول الصورة التى « نتمثل » العالم عليها ، وهو يتعلق « بشكل » العالم كما يتبدى لنا ، أى بالطابع الذى يضفيه ذهننا عليه . ولكن لا بد من أن يكون هناك ، من وراء هذا الشكل أو الطابع الذى يظهر عليه العالم لذهننا ، كيان باطن هو الذى أطلق عليه«كانت » اسم « الشىء فى ذاته » ، وهو الذى يمكننا أن نعده قلب الوجود الحقيقى ، تمييزاً له من المظهر الذى يتبدى عليه هذا الوجود لإدراكنا .

وإذا كنا قد توسعنا قليلا فى شرح آراء شوبنهور فى هذا الكتاب ، فذلك لأن هذه الآراء ترتبط مباشرة بأفكاره الرئيسية فى كتاب « العالم إرادةً وتمثلا » ، وتمهد الطريق لمذهبه الكامل الذى يفترضها مقدماً .

فهو يبدأ كتابه بالحديث عن العالم من حيث هو مظهر ، أعنى العالم من حيث هو موضوع لإدراكنا ، عالم الأشياء ، وعالم الطبيعة . هذا العالم فى أساسه تمثُّل Vorstellung : أى أن الذات التى تدركه هى التى تجعله موضوعاً لها ، ومن هنا فهو « تمثلى » ، أى أننى أنا الذى أمثله لنفسى على نحو ما . ولقد أيدت أبحاث العلوم الطبيعية هذا الرأى ، إذ قالت بأن الألوان أو الأصوات ذاتية ، أى أنها ليست صفات فى الأشياء نفسها ، بل تضفيها الذات على الأشياء ، وأكده الفيلسوف الألمانى «كانت » ، حين جعل المكان والزمان صوراً ذاتية ، وكذلك المقولات التى تفهم الذات من خلالها العالم الخارجى ، وإن يكن شوبنهور قد اختلف مع «كانت» ، كما قلنا ، فى عدد المقولات وأهميتها النسبية .

على أن هناك عنصراً أساسياً فى العالم لا يخضع لصفة « المظهرية » هذه ، أى لا يتبدى من خلال أشكال

تخلعها عليه ذاتنا ، وإنما يتبدى فى أصالته وعلى نحو مباشر . فاذا كان جسم الإنسان يخضع لشروط الزمان والمكان والعلية ، فإننا نشعر أيضاً بأن لنا كياناً آخر لا يخضع لهذه الشروط ، ولا يتغير بتغير الزمان أو المكان ، ويستطيع التغلب على قيود العلية ، أو البدء فى أفعال جديدة دون الخضوع لهذه القيود . ذلك الكيان هو « الإرادة » . فالجسم ذاته يعد ، بالنسبة إلى هذه الإرادة ، « مظهراً » لها ، تدفعه حيث شاءت ، وتتحكم فيه بشروطها الخاصة . ويمد شوبنهور نظرته هذه إلى الطبيعة بأسرها : فمن الممكن أن نتصور الكون كله على مثال الإنسان ، بحيث يكون المجرى المادى للظواهر الطبيعية مماثلا لجسم الإنسان ، بينما يوجد من وراء هذا المجرى المادى كيان آخر للطبيعة تتمثل فيه ماهيتها الحقيقية ، ويكون هو « الإرادة » المنبثة فى كل أرجاء الكون ، والقوة المتحكمة فيه . فكل ما نعرفه فى الطبيعة من قوى وطاقات تنتج أفعالا وتأثيرات ، إنما هى أشكال تتجلى فيها الإرادة الشاملة فى العالم . وهكذا يستمد شوبنهور من فكرة « القوة » أو « الطاقة » التى تلعب دوراً هاماً فى العلوم الفيزيائية ، تأييداً لرأيه القائل إن الماهية الأصلية للكون إرادة تتحكم فى ظواهره المادية مثلما تتحكم الإرادة البشرية فى ظواهر الجسم الإنسانى . ولا يقتصر الأمر على الظواهر الفيزيائية وحدها ، بل إن هناك إرادة واحدة من وراء كثرة الظواهر الفسيولوجية والنفسية . وهكذا فبينما تقوم علوم الفيزياء والبيولوجيا وعلم النفس بملاحظة الظواهر الكثيرة موضوعياً ، وتحديد قوانينها فى المكان والزمان ، وتعيين ما هو علة وما هو معلول منها ، فإن هناك مبحثاً آخر ، هو « الميتافيزيقا » ، مهمته أن ينفذ من وراء هذه الكثرة الموضوعية إلى الكيان الأصلى الذى يتحكم فيها ، وهو « إرادة » العالم .

فاذا كانت ماهية الإنسان وماهية الكون الأصلية هى الإرادة ، فلا جدال فى أن الصورة التى سترسم لحياة الإنسان ولمجرى الكون ستكون قاتمة إلى حد بعيد . ذلك لأن الإرادة ليست مبدأ عاقلا منظماً ، يستهدف غايات محددة ويسير نحو تحقيقها تبعاً لخطة مرسومة ، وإنما هى أساساً اندفاع أعمى ، وقوة طاغية لا ضابط لها ولا نظام ، أما ذلك الذى نطلق عليه اسم العقل ، أو الروح ، أو الذكاء ، فما هو إلا أداة فى يد هذه القوة الغاشمة تتحكم فيها كما تشاء . وطالما أنها هى المبدأ الأساسى فى الكون ، فلا بد أن يكون تاريخ البشرية كله سجلا للأعمال المتخبطة لهذه الإرادة ، مثلما أن التاريخ الفردى حافل بالخداع ، خلو من المعنى ، ليس له من نهاية سوى الموت المحتوم . فالعالم فى أساسه لامعقول ، ومضاد لكل منطق .

وليس من الصعب أن يدرك المرء فى هذه الصورة المعتمة التى رسمها شوبنهور للعالم ، وفى التشاؤم الذى أصبح طابعاً مميزاً لفلسفته ، صدى للإخفاق الذى لقيه فى حياته ، ولعجزه عن تحقيق رغباته واضطراره إلى اعتزال عالم الناس . ولكنه فى الوقت نفسه يمكن أن يعد مظهراً من مظاهر أمانته العقلية ونزاهته الأخلاقية : إذ لم يستطع أن يعيش طويلا مع الأكاذيب ، أو أن يوفق بين ضميره وبين الخداع الذى واجهه فى الحياة ، فآثر أن يبتعد عن المجتمع ويعلن عداءه للحياة بدلا من أن ينافقها ويتعايش معها من وراء ضميره . ولقد تمكن خلال هذه النظرة التشاؤمية ، المترفعة عن واقع الناس ، من أن يتعمق فى طبائع البشر وهو ينظر إليها عن بعد ، وأن يكتسب دقة نادرة فى ملاحظة النفس البشرية ونواحى الضعف فيها ، فأثبت فى كتاباته أنه عالم نفسى من الطراز الأول ، وذلك فى مجال الفهم العملى لطبيعة الإنسان ، ، لا فى المجال النظرى بطبيعة الحال . ونجم عن ذلك أن اكتسبت فلسفته طابعاً شخصياً إلى حد بعيد ، بحيث يشعر قارئه على التو بالصلة الوثيقة بين الفكر والمفكر ، على عكس الحال فى مذهب خصمه «هيجل» ، الذى حرص على أن يكون مذهبه لاشخصياً ،

وعلى أن ينسب إليه حقيقة موضوعية تعلو على تغيرات الزمان والمكان . وإذا كان مذهب شوبنهور قد افتقر إلى مثل هذه الحقيقة الموضوعية ، فلا جدال فى أنه قد عوضها بحقيقة أخرى ذاتية نحس فيها بحرارة الشخصية الإنسانية التى خلقت هذه الحقيقة ، وبصدقها وإخلاصها الكامل .

ولكن هناك ، مع كل هذا الطابع التشاؤمى وكل هذه اللامعقولية التى يتسم بها العالم، طريقاً إلى الخلاص . هذا الطريق له مرحلتان : مرحلة مؤقتة ، ومرحلة نهائية كاملة . والمرحلتان معا تتميزان بمحاولة قمع أصل الشر فى العالم ، وهو الإرادة .

أما المرحلة المؤقتة ، فهى مرحلة الفن . ففى الفن يمارس الإنسان نشاطاً خالصاً ، لا يؤثر فيه نزوع الإرادة أو طموحها ، ويتحرر من كل الأغراض والأهداف المميزة للإرادة . فأنت حين تمارس نشاطاً فنياً ، لا تفعل ذلك لأن لإرادتك هدفاً محدداً ترد بلوغه ، بل إن هذا النشاط خالص من كل غرض ، وما هو إلا تأمل لأنماط وصور خالصة . وهو يعلو على الصفات الجزئية فى الأشياء ، ويتأملها فى صورتها الكلية الخالصة : ففى العمارة نرى فاعلية القوة خالصة ، وفى الفنون التشكيلية نتمثل الشكل الإنسانى والحيوانى فى صفاته الحيوية الخالصة ، كما أن الشعر يكشف لنا عن طباع الإنسان ومشاعره بوجه عام ، أما الموسيقى فهى أعلى الفنون جميعاً ، إذ أنها تكشف عن إرادة العالم ذاتها فى عالم الإيقاع والأنغام الذى تفتح آفاقه لنا : فهى فن الصورة الخالصة ، لا الصورة المكانية أو العينية الجزئية ، وهى لا تكشف لنا عن هذه العاطفة أو تلك ، وإنما عن العاطفة بما هى كذلك . فالعالم ، كما يقول « شوبنهور » ، موسيقى متجسدة ، مثلما أنه إرادة متجسدة .

وأما المرحلة النهائية للخلاص من قبضة الإرادة ، فهى مرحلة الأخلاق . ويتم الخلاص الكامل ، فى مجال الأخلاق ، بإدراك الإنسان أن الموجودات كلها تكون وجوداً واحداً ، أى بالقضاء على فكرة الكثرة ، أو الفردية . ذلك لأن شعور كل شخص بفرديته هو مبعث الأنانية ، وبالتالى مصدر الشرور جميعاً ، إذ يتصادم الأفراد بعضهم مع البعض ، فتنجم الرذائل الأخلاقية كلها ، من كراهية وحسد ورغبة فى القضاء على الخصم ، عن هذا التصادم . غير أن هذه الكثرة ليست إلا خداعاً ، وحين ينكشف للإنسان هذا الخداع ، ويرفع عنه وهم الكثرة ، يصل إلى الخلاص الحقيقى ، إذ يدرك الوحدة الكامنة من وراء الكثرة الظاهرة ، ويسود العطف أو الشفقة ، وهو الشعور الذى يربط بين الأفراد بعد أن كانت الأنانية تفرق بينهم . وأفضل عقيدة دينية تمثلت فيها فكرة الوحدة هذه ، هى عقيدة الزهد عند الهنود : ففيها إماتة تامة للإرادة ، التى هى أساس الشر كله ، وفيها الخلاص الكامل من إرادة الحياة ، وذلك فى حالة « النرڤانا » ، أى محو الفردية تماماً فى حالة من الوحدة الكاملة مع الوجود فى مجموعه .

تلك ، باختصار شديد هى الأقسام الأربعة الرئيسية التى ينقسم إليها كتاب شوبنهور « العالم إرادة وتمثلا » . ففى القسم الأول يتناول العالم من حيث هو تمثل ، أى ظاهرة فى نظر الذات ، وفى القسم الثانى يتحدث عن العالم بوصفه إرادة ، ويناقش موضوع الإرادة من حيث هى مبدأ كلى ، أو « شىء فى ذاته » ، من وراء كل مظهر . ولقد كان « شوبنهور » فى هذين القسمين فيلسوفاً محترفاً إلى حد ما ، ومن هنا يمكن القول ، بوجه عام ، أن تأثيره الأكبر فى الفكر والأدب العالميين لم ينتج عنهما ، وإنما نتج عن القسمين الثالث والرابع ، اللذين عالج فيهما العالم من حيث هو إرادة وتمثل أيضاً ، ولكن من زاوية جديدة ، هى زاوية الذاتية . فهنا كان « شوبنهور » ينطق لغة جديدة تتغلغل جذورها فى أعماق النفس البشرية ، وتفيض بالتقدير الكامل لموقف

الإنسان فى العالم ، وهنا ، لأول مرة ، نجد كتاباً ضخماً يعرض مذهباً فلسفياً كاملا ، يحدثنا فصولا طويلة عميقة عن العمارة والتصوير والشعر والموسيقى ، ويجعل لهذه الفنون دوراً أساسياً فى فلسفته . وهكذا نجد آراءه فى الإرادة من حيث هى مبدأ للعالم تعود إلى الظهور فى فلسفة نيتشه وبرجسون ووليام جيمس ، ولكن بصورة مختلفة فى كل حالة ؛ أما فى ميدان الأدب والفن فقد كان تأثيره أعمق ، إذ أن عدداً كبيراً من الأدباء ، وعلى رأسهم هاردى ، وتوماس مان ، قد اعترفوا صراحة بفضل فلسفة شوبنهور عليهم ، كما أن شوبنهور كان هو الفيلسوف الأول ، والأهم ، الذى تأثر فاجنر بأفكاره ، وكان اكتشاف فلسفته بمثابة فاتحة عهد جديد فى تفكير فاجنر النظرى الذى تكوّن منه أساس بنائه الفنى . ويمكن القول ، بوجه عام ، إن ازدياد قوة الاتجاه الشخصى فى الفلسفة والفكر عامة ، خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، هو ظاهرة ترجع ، بطريق مباشر أو غير مباشر ، إلى تأثير شوبنهور .

نصوص من كتاب « العالم إرادةً وتمثلا » لشوبنهور

أولا : العالم تمثلا

« العالم تمثلى : تلك حقيقة تصح على كل كائن حى عارف ، وإن يكن الإنسان وحده هو الذى يستطيع أن يكون لديه وعى فكرى مجرد بها . ولو فعل ذلك حقاً ، لأشرق عليه نور الفلسفة ، وعندئذ يصبح من الواضح المؤكد له أنه لا يعرف شمساً ولا أرضاً ، وإنما عيناً ترى شمساً ويداً تلمس أرضاً ، وأن العالم المحيط به ليس هناك إلا بوصفه تمثلا ، أى بوصفه منسوباً إلى شىء آخر ، هو ذلك الذى يتمثل ، وهو أنا . ولو كان ثمت حقيقة يمكن التعبير عنها أولياً ، فهذه هى : إذ أن هذه الحقيقة تعبير عن صورة كل تجربة ممكنة يتسنى تصورها ، وهى صورة أعم من كل الصور الأخرى ، أى من الزمان والمكان والعلية ، إذ أن هذه كلها تفترضها مقدماً . وعلى حين أن كلا من هذه الصور ، التى ذكرنا أنها أحوال خاصة لمبدأ السبب الكافى ، لا يصح إلا على فئة معينة من التمثلات ، فإن التقسيم إلى موضوع وذات هو الصورة المشتركة بين هذه الفئات جميعاً ، وهذه الصورة وحدها هى التى تتيح كل تمثل . . وتجعله ممكناً . وإذن فليس ثمت حقيقة أكثر يقيناً . . من هذه الحقيقة ، وأعنى بها أن كل شىء يوجد للمعرفة ، أى كل هذا العالم ، لا يكون موضوعاً إلا بالنسبة إلى ذات ولا إدراكاً إلا بالنسبة إلى مدرك ، أى بالاختصار ، لا بد أن يكون تمثلا . . فكل شىء ينتمى أو يمكن أن ينتمى إلى العالم يرتبط حتما بهذا الشرط : شرط التوقف على الذات ، ولا يوجد إلا من أجل الذات . فالعالم تمثل » . (الكتاب الأول — القسم الأول) .

ثانياً : العالم إرادةً

يشرح شوبنهور طريقة الوصول إلى فكرة الإرادة من وراء العالم الظاهرى فيقول : « سيظل هناك دائماً (من وراء البحث فى العلل) باق لا يرد ، ومحتوى للظواهر لا تمكن إرجاعه إلى صورته ، ولا يمكن تفسيره من خلال شىء آخر وفقاً لمبدأ السبب الكافى . إذ أن فى كل ما فى الطبيعة شيئاً لا يمكن وضع أساس له ، ولا تقديم تفسير له ، ولا البحث عن سبب آخر له . ذلك هو الطريقة الخاصة لفعل الشىء ، أى بعبارة أخرى طريقة وجوده ذاتها ، وجوهره أو ماهيته الحقيقية . .

فما يكون فى الإنسان شخصيته غير القابلة للتفسير ، وما يفترض مقدماً فى كل تفسير لأفعاله من خلال الدوافع ، إنما هو بالنسبة إلى كل جسم غير عضوى طبيعته الأساسية ، وطريقته فى الفعل ، على حين أنه هو ذاته ، من جهة أخرى ، لا يتحدد بأى شيء خارجه ، وبالتالى لا يمكن تفسيره » .

(الكتاب الثانى — القسم ٢٤) .

« إن الميكانيكا ، والطبيعة ، والكيمياء ، تلقننا القواعد والقوانين التى تسلك وفقاً لها قوى الصلابة والجاذبية والجمود والسيولة والتماسك والمرونة والحرارة والضوء والتجاذب الانتقائى والمغناطيسية والكهرباء ، وما إلى ذلك ، أى بعبارة أخرى القانون والقاعدة التى تلاحظ على هذه القوى فيما يتعلق بدخولها المكان والزمان فى كل حالة . ولكن مهما فعلنا ، فستظل القوى ذاتها كيفيات غامضة : إذ أن الشيء فى ذاته هو الذى يكشف بظهوره عن هذه الظواهر . . » .

(نفس القسم السابق)

ثم يحدد شوبنهور بعد ذلك ماهية ذلك « الشيء فى ذاته » ، أو القوة التى تكمن من وراء قوانين العلم وظواهره هذه ، بأنها هى الإرادة ، ويصف الإرادة بأنها : «هى القوة التى تنبت النبات . .وتوجه المغناطيس إلى القطب الشمالى. . بل هى القوة التى توجد فى الجاذبية ذاتها ، والتى يظهر أثرها فى كل مادة بوضوح ، فتجذب الأحجار إلى الأرض والأرض إلى الشمس . كل هذه . . لا تختلف إلا فى ظاهرها ، أما طبيعتها الباطنة فواحدة . . فهى الماهية الباطنة ، والقلب ، بالنسبة إلى كل شيء جزئى ، وإلى الكل أيضاً . وهى تظهر فى كل قوة عمياء للطبيعة ، وكذلك فى سلوك الإنسان الإرادى ، والفرق الهائل بين الاثنتين لا يتعلق إلا بدرجة ظهورها ، لا بطبيعتها الباطنة » .

(الكتاب الثانى — القسم ٢١) :

ويشرح شوبنهور كيف أن تسمية هذا الشيء فى ذاته ، أو هذه القوة الباطنة ، باسم الإرادة ، إنما هى من قبيل تسمية الظاهرة العامة باسم واحد من أهم أمثلتها ، وهو الإرادة البشرية ، فيقول :

« لهذا سأطلق على الجنس اسم أهم أنواعه ، وهو النوع الذى تكون لدينا أوثق معرفة به ، ويؤدى إلى معرفة غير مباشرة بكل شيء آخر . أما من لم يستطع فهم اللفظ بالمعنى الواسع المطلوب ، فسيظل دائماً على خطأ : إذ لن يفهم من كلمة « الإرادة » إلا ذلك النوع الذى اقتصر اللفظ حتى الآن على الدلالة عليه ، أى الإرادة التى توجهها المعرفة بدقة حسب دوافع ، بل حسب دوافع مجردة ، وتسير بارشاد ملكة العقل . هذا ، كما قلنا ، هو أوضح مظاهر الإرادة وأكثرها تميزاً . ولكن علينا الآن أن نفصل فى أذهاننا الطبيعة الباطنة لهذه الظاهرة ، والمعروفة لنا مباشرة ، وننقلها إلى كل الظواهر الأضعف والأقل تميزاً للماهية ذاتها ، وبهذا نحقق الامتداد المطلوب لتصور الإرادة . . ولقد كان تصور الإرادة حتى الآن يدرج تحت تصور القوة ، أما أنا فأفعل العكس ، وأرى أن كل قوة فى الطبيعة ينبغى أن تتصور على أنها إرادة . ومن الواجب ألا نرى فى هذا مجرد اختلاف فى الألفاظ ، أو مسألة لا أهمية لها ، إذ أن لهذا الأمر — على عكس ذلك — أهمية قصوى . فمن وراء تصور القوة ، كما هى الحال فى كل تصور آخر ، تكمن معرفة العالم الموضوعى من خلال الإدراك الحسى ، أى بعبارة أخرى الظاهرة والتمثل الذى يستمد منه التصور . فهذا اللفظ مستخلص بالتجريد من المجال الذى يسوده العلة والمعلول . . أما تصور الإرادة فهو الوحيد ، من بين سائر التصورات الممكنة ، الذى لا يرجع أصله إلى الظاهرة ، ولا إلى مجرد تمثل الإدراك ، بل يأتى من الباطن ، ويستمد من أقرب وعى مباشر لكل شخص . . وإذن فنحن إذا أرجعنا تصور القوة إلى تصور الإرادة ، إنما نكون قد

أرجعنا شيئاً مجهولا تماماً إلى شيء معروف لنا حق المعرفة ، بل إلى الشيء الوحيد الذى نعرفه معرفة مباشرة كاملة » .

(الكتاب الثانى — القسم ٢٢) .

ثالثاً : ماهية الفن

عند تحديد شوبنهور لماهية الفن ، يتساءل أولا : « أى نوع من المعرفة ذلك الذى يتعلق بما هو مستمر فى وجوده خارج جميع العلاقات ومستقلا عنها ، وبما هو وحده الأساسى فى العالم ، والمحتوى الحقيقى لظواهره ، وما لا يسرى عليه التغير ، وبالتالى ما يعرف بحقيقة لا يؤثر فيها الزمان ، أى بالاختصار ، ذلك الذى يتعلق « بالمُثُل » التى هى الموضوعية المباشرة المطابقة للشيء فى ذاته وللإرادة ؟ إنه الفن ، نتاج العبقرية . وفى الفن تتكرر المثل الأزلية المدركة عن طريق التأمل الخالص ، أى ذلك العنصر الأساسى الباقى فى كل ظواهر العالم . وهو يكون نحتاً أو تصويراً أو شعراً أو موسيقى تبعاً للمادة التى تتكرر فيها هذه المُثُل . ومصدره الوحيد هو معرفة المُثُل ، وهدفه الوحيد هو نقل هذه المعرفة إلى الآخرين . وإنا لنجد أن العلم ، الذى يساير على الدوام تياراً قلقاً غير مستقل ، هو تيار الأشكال الرباعية للأسباب أو الأسس والنتائج ، يكتشف طريقاً جديداً بعد كل غاية يبلغها ، ولا يمكنه أن يهتدى أبداً إلى هدف نهائى أو يصل إلى الرضاء التام ، تماماً كما لا يمكننا بالجرى أن نصل إلى النقطة التى تتلامس فيها السحب مع الأفق . أما الفن فهو على الدوام بالغ هـــدفه . ذلك لأنه يلتقط موضـــوع تأمله من مجرى التيار الذى يسير فيه العالم ، ويستبقيه أمامه منعزلا . وبذلك يصبح هذا الشيء الخاص ، الذى كان داخل ذلك التيار جزءاً متناهياً فى الصغر ، ممثلا للكل فى نظر الفن ، ومعادلا للكثرة اللامتناهية فى المكان والزمان . وهكذا يتوقف الفن أمام هذا الشيء الخاص ، ويوقف عجلة الزمان ، وتختفى العلاقات بالنسبة إليه ، ولا يعود له من موضوع إلا ما هو أساسى ، أى « المثال »، وبذلك يمكننا تعريف الفن على وجه الدقة بأنه طريقة النظر إلى الأمور على نحو مستقل عن مبدأ السبب الكافى ، وذلك مقابل طريقة النظر إليها على نحو يراعى فيه هذا المبدأ بدقة ، وهى طريقة العلم والتجربة » .

(الكتاب الثالث — القسم ٣٦)

فاذا تساءل القارئ عن معنى طريقة النظر إلى الأمور على نحو مستقل عن مبدأ السبب الكافى هذه ، فان شوبنهور يوضحها بأنها طريقة : « لا نعود (فيها) ننظر فى الأشياء إلى الأين والمتى و « لم » و « إلى أين » ، وإنما ننظر إلى « ما هى عليه » فقط . ولا ندع التفكير المجرد وتصورات العقل تستحوذ على ذهننا ، بل نكرس كل قوة العقل للإدراك ، ونستغرق فيه تماماً ، وندع وعينا بأسره يمتلئ بالتأمل الهادئ للشيء الطبيعى الماثل بالفعل أمامه ، سواء أكان ذلك الشيء منظراً طبيعياً ، أم شجرة ، أم صخرة أم جلموداً أم بناء أم أى شيء آخر . فهنا « نفقد » أنفسنا تماماً فى هذا الموضوع ، إذا شئنا أن نستخدم هذا التعبير المثقل بالمعانى ، أى أننا ، بعبارة أخرى ، ننسى فرديتنا وإرادتنا ، ولا نظل نوجد إلا بوصفنا ذاتاً خالصة ، ومرآة صافية للشيء ، بحيث يبدو كأن الشيء يوجد وحده دون أن يدركه أحد ، فلا يعود فى وسعنا التمييز بين المدرك والمدرك ، وإنما يصبح الاثنان واحداً ، ما دام الوعى بأكمله يمتلئ ويشغل بصورة إدراكية واحدة . فاذا أصبح الموضوع مستقلا إلى هذا الحد عن كل علاقة له بشيء خارج عنه ، وإذا أصبحت الذات مستقلة إلى هذا الحد عن كل علاقة لها بالإرادة ، فان ما يعرف عندئذ لا يعود هو الشيء الفردى بما هو كذلك ، وإنما هو « المثال » ، والصورة الأزلية ، والموضوعية المباشرة للإرادة فى هذه المرحلة . وبالمثل فان الشخص الذى يكون لديه إدراك كهذا ، لا يعود فى الوقت ذاته فرداً ، إذ أن

الفرد قد فقد ذاته فى هذا الإدراك ، وإنما يصبح « ذاتاً عارفة » ، خالصة بلا إرادة ، وبلا ألم ، وبلا زمان » .

(الكتاب الثالث — القسم ٣٤) .

وإذا كان شوبنهور فى النص السابق قد حدد ماهية الفن بوجه عام ، فإنه يجعل للفن الموسيقى مكانة خاصة ، ويوضح طبيعته فى نصوص كثيرة من أهمها :

« . . . إن فى إمكاننا أن ننظر إلى عالم الظواهر أو الطبيعة ، وإلى الموسيقى ، على أنهما تعبيران مختلفان عن شىء واحد . . فالموسيقى ، إذا ما نظر إليها على أنها تعبير عن العالم ، تغدو — بأكمل معانى الكلمة — لغة عالمية ترتبط بالتصورات الشاملة ، مثلما ترتبط هذه بالأشياء الجزئية . ومع ذلك فان طابع الشمول فيها ليس ذلك الشمول الفارغ الناتج عن التجريد ، وإنما هو من نوع مختلف تماماً : فهو يقترن بتميز دقيق لا لبس فيه ولا غموض . والموسيقى فى هذا أشبه بالأشكال الهندسية والأعداد ، التى هى صور كلية لجميع الموضوعات الممكنة للتجربة ، تنطبق على هذه الموضوعات جميعاً بطريقة أولية ، ولكنها مع ذلك ليست مجردة ، بل هى قابلة للإدراك الحسى ، وهى محددة بكل دقة . وهكذا فإن كل جهد تبذله الإرادة ، وكل سوراتها وتجلياتها ، وكل الحوادث التى تقع داخل الإنسان ذاته ، والتى تدرجها ملكته العاقلة ضمن تلك الفئة الواسعة السلبية ، فئة المشاعر ، يمكن أن يعبر عنها ذلك العدد اللامتناهى من الألحان الممكنة ، ولكن ذلك التعبير يكون له دائماً شمول الصورة الخالصة ، دون أية مادة ، ويكون دائماً متعلقاً بما يوجد فى ذاته ، لا بالمظهر ، أى بأعمق أغوار النفس من غير الجسم . هذه العلاقة الوثيقة للموسيقى بالطبيعة الحقة للأشياء جميعاً تفسر لنا أيضاً حقيقة هامة ، هى أنه عندما تعزف موسيقى ملائمة لأى منظر أو فعل أو حادث أو بيئة ، فإنها تبدو وكأنها تكشف لنا عن أدق معانيه خفاء ، وتظهر وكأنها أفضل شرح وأدق تمييز له . وفضلا عن ذلك ، فإنه يبدو للأنسان الذى ترك سيمفونية تتغلغل فى نفسه بلا قيود ، أنه قد رأى كل الحوادث الممكنة فى الحياة وفى العالم تمر أمامه داخل ذاته . ومع ذلك ، فلو أمعن التفكير فى الأمر لما وجد أى تشابه بين قطعة الموسيقى وبين الأشياء التى مرت بذهنه . ذلك لأن الموسيقى كما قلنا تختلف عن كل الفنون الأخرى فى أنها لا تصور الظاهرة ، أو بتعبير أدق ، لا تصور موضوعية الإرادة المطابقة ، وإنما هى تصوير مباشر للإرادة ذاتها ، وبالتالى فهى تعبر عن الماهية الميتافيزيقية لكل ما يوجد فى عالم الأشياء ، وعن الشىء فى ذاته بالنسبة إلى كل ظاهرة . وهكذا يمكننا أن نسمى العالم موسيقى متجسدة مثلما يمكننا أن نسميه إرادة متجسدة » .

(الكتاب الثالث — القسم ٥٢) .

رابعاً : الطريق إلى الخلاص

فى مجموعة النصوص التى أدرجت تحت الفئة « ثالثا » ، حدد شوبنهور ماهية الفن ، وأوضح فى الوقت ذاته طريقاً مؤقتاً إلى خلاص النفس من قيود الإرادة . وهو فى النص الآتى يوضح الطريق النهائى لخلاص الإنسان ، وهو إماتة إرادة الحياة ، والتخلص من مبدأ الفردية فى ذاته :

« لا يوجد إلا خطأ فطرى واحد ، هو الفكرة القائلة إننا نوجد لنكون سعداء . . فما نحن إلا إرادة للحياة ، ونحن لا نفهم من السعادة إلا أنها الإرضاء المتعاقب لإرادتنا .

وطالما ظللنا واقعين فى هذا الخطأ الفطرى ، الذى يزداد رسوخاً فينا بفضل المعتقدات التفاؤلية ، فان العالم يبدو لنا حافلا بالمتناقضات . ذلك لأننا نشعر حتما فى كل خطوة ، وفى كل الأشياء كبيرها وصغيرها ، بأن العالم والحياة لم ينظما أبداً بقصد ضمان حياة سعيدة لنا . . وفضلا عن ذلك ، فان كل يوم مر فى حياتنا حتى الآن قد علمنا أنه حتى فى الحالات التى تتحقق فيها أفراح

ولذات ، تكون هذه فى ذاتها خداعة ، ولا تؤدى إلى النتائج التى تعدنا بها ، ولا ترضى قلوبنا ، فضلا عن أن الحصول عليها يقترن على الأقل بالمرارة التى يبعثها ما يرتبط بها أو ما ينبثق عنها من الآلام والمنغصات . أما الآلام والأحزان فتثبت أنها حقيقية إلى أبعد حد ، وكثيراً ما تتجاوز كل ما نتوقعه . وهكذا فإن كل ما فى الحياة قد رسم بحيث يؤدى بنا إلى الرجوع عن هذا الخطأ الفطرى ، وإلى إقناعنا بأن القصد من وجودنا هو ألا نكون سعداء . . أما من تخلص بطريقة ما من ذلك الخطأ الأولى الكامن فينا ، ومن ذلك التزييف الأول فى وجودنا ، فسرعان ما يرى كل شىء فى ضوء مخالف ، ويجد أن هذا العالم متفق مع إدراكه ، وإن لم يكن متفقاً مع رغباته : فلا تعود مظاهر البؤس ، مهما كان نوعها أو مقدارها ، تثير فيه دهشة ، وإن كانت تبعث فيه الألم ، إذ أنه قد أدرك أن الألم والشقاء هما ذاتهما اللذان يحققان الغاية الصحيحة للحياة ، ألا وهى انصراف الإرادة عنها . . .

والذى يحدث عادة هو أن القدر يمر على نحو حاسم بذهن الإنسان وهو فى عنفوان رغباته وأمانيه ، وعندئذ تتحول حياته تحولا أساسياً فى اتجاه الألم ، وعن طريق هذا التحول يتحرر من الرغبة المنفعلة التى يكون كل وجود فردى مظهراً لها ، ويصل إلى النقطة التى يغادر فيها الحياة ولم تبق لديه أية رغبة فيها وفى ملذاتها . بل إن الألم ، فى الواقع ، هو عملية التطهير التى يصل الإنسان بها وحدها إلى القداسة ، أى يرجع بها عن ذلك الطريق الضال ، طريق إرادة الحياة »

(المجلد الثانى الفصل ٤٩) :

وفى هذا النص الأخير يربط شوبنهور بين مذهبه فى الخلاص ، وبين أخلاق الزهد والعطف فيقول :

« إذا ما رفع « حجاب المايا »(١) ، وأعنى به «مبدأ الفردية » principuum individuationis ، عن أعين المرء حتى لا يعود يميز على نحو أنانى بين ذاته وأشخاص الآخرين ، وإنما يهتم بآلام غيره مثلما يهتم بآلامه هو ، وبذلك لا يكون خيراً ومحسناً إلى أقصى مدى فحسب ، بل يكون أيضاً على استعداد للتضحية بفرديته إذا ما كان فى ذلك إنقاذ لعدة أفراد آخرين — فلا بد أن شخصاً كهذا . . سينظر إلى آلام كل حى على أنها آلامه هو ، وبذلك يأخذ على عاتقه عذاب العالم أجمع . . فكيف يتسنى له ، بمعرفته هذه للعالم ، أن يؤكد نفس هذه الحياة عن طريق أفعال إرادية دائمة ، وبذلك يزيد نفسه تقيداً بها ، ويغدو أشد تعلقاً بأهدابها ؟ . . إن الإرادة تنصرف عندئذ عن الحياة ، وتنفر من تلك اللذات التى ترى فيها تأكيداً للحياة . فهنا يبلغ الإنسان حالة العزوف الإرادى ، والاستسلام ، والهدوء الكامل ، والقهر التام للإرادة . . ولما لم يكن الإنسان أصلا إلا مظهراً للإرادة ، فانه يكف عن توجيه إرادته إلى أى شىء ، ويحذر من تعلق إرادته بأى شىء ، ويحاول أن ينمى فى نفسه عدم الاكتراث التام بالأشياء جميعاً » .

(الكتاب الرابع — القسم ٦٨) .

---

(١) أى القوة الكونية الخداعة التى تصور لنا الوهم حقيقة .

شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد

بقلم

الاستاذ ابراهيم الابيارى

١ – ابن أبى الحديد(١)

المعروف بهذه الكنية رجلان أخوان هما موفق الدين ثم عز الدين ، وثانى الرجلين هو المقصود بالترجمة .

والمؤرخون الذين ترجموا لعز الدين يكادون يجمعون على أنه : أبو حامد عبد الحميد بن أبى الحسن هبة الله بن محمد بن محمد بن الحسين بن أبى الحديد .

(١) الحوادث الجامعة لابن القوطى (٧٢٣ هـ) – مجمع الآداب فى معجم الأسماء والألقاب لابن القوطى أيضاً – سير أعلام النبلاء للذهبى محمد بن أحمد بن عثمان (٧٤٨ هـ) (ج ١٣ ص ٣١٦) – عيون التواريخ لابن شاكر فخر الدين محمد (٧٦٤ هـ) (وفيات ٦٥٦ هـ) – فوات الوفيات لابن شاكر أيضاً (١ : ٣١٧) – البداية والنهاية لابن كثير أبى الفدا اسماعيل بن عمر (٧٧٤ هـ) (١٣ : ١٩٨ – ١٩٩ مطبعة السعادة) – درة الأسلاك فى دولة الأتراك لابن حبيب بدر الدين حسن (٧٧٩ هـ) (وفيات ٦٥٥ هـ) – عقد الجمان فى تاريخ أهل الزمان للعينى بدر الدين محمود بن أحمد (٨٥٥ هـ) (وفيات ٦٥٦ هـ) – نسمة السحر فى ذكر من تشيع وشعر للصنعانى يوسف بن يحيى (١١٢١ هـ) (٢٦٠ – ٢٦٢) – روضات الجنات لمحمد باقر (١٢٨٧ هـ) (٤٠٦ – ٤٠٩) – شرح نهج البلاغة (١ : المقدمة ، ٢ : ٥٤٦ ، ٣٧١ ، ٣ : ١٩٦ – ١٩٨ ، ٤ : ٢٩ – ٣٠) – كشف الظنون – مجمع البحرين ومطلع النيرين للطريحى فخر الدين بن محمد (١٠٨٥هـ) – مقامات النحاة فى شرح أسماء الله الحسنى لنعمة الله الجزائرى – الخميس فى أحوال أنفس نفيس للديار بكرى حسن بن محمد (٩٦٦ هـ) حوادث سنة ٦٥٦ هـ – معجم الدمياطى أبى محمد عبد المؤمن بن خلف (٧٠٥ هـ) .

يذكر هذا الذهبى وابن شاكر وابن كثير والعينى والصنعانى ومحمد باقر ، غير أن ابن شاكر بعد ما وافق الجماعة فى كتابه « فوات الوفيات » يعود فيخالفهم فى كتابه « عيون التواريخ » فيسقط الجد الثانى « محمداً » فيقول : عبد الحميد بن هبة الله بن محمد بن الحسين . « كما يجمد ابن حبيب عند الجد الأول لا يعدوه فيقول : عبد الحميد بن هبة الله بن محمد . ويزيد محمد باقر شيئاً ويسقط شيئاً فيقول : عز الدين بن عبد الحميد بن أبى الحسين بهاء الدين محمد . ثم يمضى فى النسب إلى آخره :

وإلى جده الأعلى أبى الحديد عُزِى « عز الدين » ، كما عُزِى أخوه موفق الدين ، فيقال لكل منهما : ابن أبى الحديد ، وهم يعنون عز الدين أو موفق الدين .

وهـــذه الكتب التى ترجمت لهذا الأخ أو ذاك لم تذكر شيئاً عن هذا الجد الأعلى الذى أضفى كنيته على عقبه البعيد وظل هذا العقب البعيد متمسكاً بها .

وإن انتهاء النسب إلى هذا الجد لا يعدوه ، والاجتزاء بذكر كنيته لا اسمه تلك الكنية التى تشعر بشىء ، يكاد هذا وذاك يمليان أن هذا الجد كان على شىء ، وأن هذا الشىء كان يتصل بالفتوة والبأس .

وفى المدائن — مدينة بينها وبين بغداد ستة فراسخ — ولد عبد الحميد سنة ٥٨٦ هـ — ويزيد الصنعانى فيجعل ميلاده مستهل ذى الحجة من تلك السنة — فنسب إليها ولقب بالمدائنى . على هذا جميع من أرخو الابن أبى الحديد عز الدين .

غير أن الصنعانى فى « نسمة السحر » يقول : الأنبارى المولد ، وهو يعنى أن بالأنبار — مدينة بينها وبين بغداد عشرة فراسخ — لا بالمدائن كان مولد عز الدين بن أبى الحديد .

ويكاد يكون لا خلاف بين الذين أرخوا لعز الدين فى أن وفاته كانت ببغداد ، وأنها كانت سنة ٦٥٦ هـ . هذا إذا استثنينا حاجى خليفه فى «كشف الظنون» فهو يكرر مع تكرار كتب عز الدين أن وفاته كانت سنة ٦٥٥ هـ .

ولا يعرض الكثير منهم للشهر الذى مات فيه،مثل ابن كثير وابن شاكر والعيـــنى وابن حبيب،غير أن الذهبى فى كتابه « سير أعلام النبلاء » يجعل وفاته فى جمادى الآخرة من تلك السنة فيقول : فمات الوزير ابن العلقمى ، فتوفى بعده الموفق بأربع ليال فى نحو الخامس من جمادى الآخرة سنة ست وخمسين ومائة ، فرثاه أخوه العز فقال :

أ أبا المعالى هل سمعت تأوهى
فلقد عهدتك فى الحياة سميعا
عينى بكتك ولو تطيق جوانحى
وجوارحى أجرت عليك نجيعا
أنفا غضبت على الزمان فلم تطع
جبلا لأسبـــاب الوفاء قطوعا
ووفيت للمولى الوزير فلم تعش
من بعده شهراً ولا أسبوعـــا
وبقيت بعدكما فلو كان الردى
بيدى لفـــارقنا الحياة جميعا

فما عاش العز بعد أخيه إلا أربعة عشر يوماً .

ويكاد قول الذهبى لا يبعد كثيراً عن قول ابن القوطى ، يقول ابن القوطى وهو يذكر أحداث سنة ٦٥٦ هـ : فتوفى الوزير مؤيد الدين محمد بن العلقمى فى مستهل جمادى الآخرة .

ثم يعود فيقول ، وهو يذكر المتوفين فى تلك السنة : توفى الوزير مؤيد الدين محمد بن العلقمى فى جمادى الآخرة ببغداد ، والقاضى موفق الدين أبو المعالى القاسم بن أبى الحديد المدائنى فى جمادى الآخرة،فرثاه أخوه عز الدين عبد الحميد بقوله — وذكر الأبيات — فعاش عز الدين بعد أخيه أربعة عشر يوماً .

فابن القوطى والذهبى متفقان على أن وفاة العز كانت فى جمادى الآخرة بعد وفاة الموفق بأربعة عشر يوماً ، وقد عين ابن القوطى اليوم الذى توفى فيه ابن العلقمى وأنه توفى فى مستهل جمادى الآخرة ، كما قد عين الذهبى اليوم الذى توفى فيه الموفق أخو العز ، وأنه توفى فى نحو الخامس من هذا الشهر ، أعنى جمادى الآخرة . ونستطيع نحن فى ضوء هذا التعيين وذلك أن نعين اليوم الذى توفى فيه عز الدين ،ونرى أنه توفى فى نحو العشرين من جمادى الآخرة .

غير أن ثمة ما يثير شكا حول هذا الذى قدمناه ، فالذهبى ينقل عن معجم شيخه الدمياطى فيقول : وفى معجم شيخنا الدمياطى أن موت الموفق فى رجب ، ولكنه — أعنى الذهبى — لا يترك هذا الرأى يمر دون أن يعقب عليه فيقول: والأول أصح . وهو يعنى ما ساقه وسقناه نحن عنه من أن موت الموفق كان فى الخامس من جمادى الآخرة .

وبعد الذهبى نجد صاحب كتاب « نسمة السحر » يقول : « وذكر الديار بكرى والذهبى أن الشيخ أبا حامد المذكور توفى قبل دخول التتار بغداد بنحو سبعة عشر يوماً وسلمه الله من شرهم ، رحمه الله تعالى » .

والمعروف أن دخول التتار بغداد كان فى المحرم من سنة ٦٥٦ هـ ، وأنهم قتلوا المستعصم . آخر الخلفاء العباسيين فى صفر ، وأنهم أبقوا على وزيره ابن العلقمى . ثم لا خلاف بين المؤرخين على أن الموفق مات بعد ابن العلقمى. وبعد هذا فيكاد شعر عز الدين يرد على صاحب « نسمة السحر » ما ادعى . ففى هذا الشعر الذى رثى به عز الدين أخاه الموفق ذكر لابن العلقمى وأنه توفى قبل أخيه بقليل ، حيث يقول :

ووفيت للمولى الوزير فلم تعش

من بعده شهراً ولا أسبوعا

وغير هذا فإن الديار بكرى فى كتابه « الخميس فى أحوال كل نفيس » (٢ : ٣٧٧) لم يذكر شيئاً عن وفاة أبى حامد وإنما قصر الحديث على وفاة ابن العلقمى وأنه مات مقتولا قتله هولاكو فى أوائل سنة سبع وخمسين وستمائة .

وهذا الذى قاله الديار بكرى قاله من قبله ابن شاكر فى « الفوات » (٢ : ١٨٨) وهو يترجم لابن العلقمى ، وكذا ابن تغرى بردى (٨٧٤ هـ) فى كتابه « المنهل الصافى » .

فهذا أحد رجلين يذكر صاحب «نسمة السحر» أنه نقل عنهما ما نقل من أن وفاة أبى حامد كانت قبل دخول التتار بغداد ، وهو الديار بكرى وهذا ما عنده .

أما ثانى الرجلين اللذين يذكر صاحب «نسمة السحر» أنه نقل عنهما ، فهو الذهبى . وقد سقنا إليك ما قاله الذهبى فى كتابه سير أعلام النبلاء ، وثمة كتابان آخران للذهبى فى التاريخ هما : تاريخ الإسلام . ومخطوطته تفتقد هذه الحقبة الزمنية ، وثانى الكتابين « العبر فى تاريخ من غبر » . وبين يدى المجلد الأول منه طبعة الكويت وينتهى إلى حوادث سنة ٥٠٠هـ . وما نظن الذهبى قال فى هاتين غير ما قاله فى كتابه الأول : سير أعلام النبلاء .

وبعد هذا فالقول بأن عز الدين مات قبل دخول التتار بغداد قول مردود ، ولكنه نقلنا إلى جديد ، وهو أن وفاة العز كانت فى سنة ٦٥٧هـ ، إن كنا نميل إلى ذاك الترتيب فى الوفيات : سبق ابن العلقمى ، ثم ثنى الموفق ، ثم جاء فى إثرهما عز الدين .

غير أننا نرجح ما ساقه مؤرخان سابقان أقرب إلى عصر صاحب الترجمة وهما ابن القوطى « ٧٢٣ هـ » والذهبى « ٧٤٨ هـ » لا سيما أن هذا الأخير ساق شيئاً عن شيخه الدمياطى فى معجمه ثم أبطله ، مما يؤكد أنه متثبت مما يقول .

وما ندرى كم كانت أعوام ابن أبى الحديد بالدينور مسقط رأسه . ولكننا نكاد نعرف أنه لم يغادرها إلى بغداد قبل عام أحد عشر وستمائة ، وهو العام الذى ألف فى شهوره القصائد السبع العلويات . وفى ذلك يقول ابن القوطى : نظمها فى صباه وهو بالمدائن فى شهور سنة إحدى عشرة وستمائة . وما ندرى هل بقى ابن أبى الحديد فى المدائن مدة أخرى أم تركها إلى بغداد دون أن يلبث . إن المراجع التى بين أيدينا لا تكاد تعطى شيئاً . ولكنا نجد ابن أبى الحديد نفسه فى مقدمته لكتابه « الفلك الدائر على المثل السائر » يقول : إن جماعة من أكابر الموصل قد حسن ظنهم فى هذا الكتاب جداً – يعنى : « المثل السائر » لابن الأثير الموصلى – وتعصبوا له حتى فضلوه على أكثر الكتب المصنفة فى هذا الفن وأوصلوا منه نسخاً معدودة إلى مدينة السلام ، بغداد ، وأشاعوه وتداوله كثير من أهلها ، فاعترضت عليه بهذا الكتاب وتقربت به إلى الخزانة الشريفة المقدسة النبوية الإمامية المستنصرية – وهو يعنى خلافة المستنصر الذى ولى الخلافة سنة ثلاث وعشرين وستمائة ومات سنة أربعين وستمائة .

ولكن ابن أبى الحديد يزيدنا بياناً فى المقدمة بعد هذا فيقول : وهذا الكتاب وقع إلى فى غرة ذى الحجة من

سنة ثلاث وثلاثين وستمائة فتصفحته أولا أولا فى ضمن الأشغال الديوانية التى أنا بصددها .

إذن فلقد كان ابن أبى الحديد فى بغداد فى هذا العام عام ٦٣٣ هـ وكان عندها صاحب وظيفة فى الديوان . وحديث ابن أبى الحديد قبلُ ، الذى يشير فيه إلى أنه بغى من تأليفه الكتاب التقرب إلى الخزانة الشريفية ، يكاد يشعرنا بأنه كان قريب عهد بالديوان الخليفى ، ولكنه لا يدلنا على أنه كان قريب عهد ببغداد ، فقد يكون بلغها قبل ذلك العام بأعوام .

والمقطوع به أن ابن أبى الحديد لم يبرح المدائن إلا بعد أن بلغ الخامسة والعشرين ، فأنت تعرف أن مولده كان سنة ٥٨٦ هـ ، وأنه نظم قصائده السبع بالمدائن فى شهور سنة إحدى عشرة وستمائة ، أى إن سنه كانت عندها تبلغ الخامسة والعشرين أو تزيد عنها شيئاً . وما ندرى بعدها — كما حدثتك — كم لبث ابن أبى الحديد بالمدائن ، وهو على كل حال لم يترك المدائن إلا بعد أن جاوز سن التحصيل .

ثم يقربنا ابن أبى الحديد شيئاً مما نريد فيقول فى شرحه لنهج البلاغة (٤ : ٤١) : « وكنت كاتباً بديوان الخلافة — يعنى خلافة المستنصر — والوزير حينئذ نصير الدين أبو الأزهر أحمد بن الناقد فوصل إلى حضرة الديوان فى سنة اثنتين وثلاثين وستمائة .

ونجد ابن القوطى فى كتابه « الحوادث الجامعة » يذكر أن أبا الأزهر هذا وزر للمستنصر سنة تسع وعشرين وستمائة ، وأنه فى شوال من سنة ٦٣٠هـ كان فَتْح إربل ، وأن الشعراء حضروا إلى الديوان . ثم عد من الشعراء القاضى أبا المعالى القاسم بن أبى الحديد المدائنى . وذكر له شعراً ، ثم أخاه عز الدين عبد الحميد الكاتب وذكر له شعراً .

وهذا يفيدنا أن عبد الحميد كان كاتباً فى الديوان فى ذاك العام — أعنى ٦٣٠ هـ — وإلا ما أطلق عليه ابن القوطى لقب الكاتب .

ولكن ابن القوطى يعود فيقول ، وهو يودع أيام المستنصر : فلما استوزر نصير الدين بن الناقد تولى الأمور بنفسه ورتب بين يديه كاتباً : العدل ناصر الدين ابن رشيد المخزومى ، ثم بعده الجمال عبدالله بن جعفر ، ثم العدل أبا المعالى القاسم بن أبى الحديد المدائنى إلى آخر أيامه ، أى إلى سنة ٦٤٢ هـ وهى السنة التى مات فيها . ولم يذكر عز الدين عبد الحميد بين كتاب الوزير نصير الدين بن الناقد . غير أن هذا لا يدفع ما صرح به عز الدين من أنه كان كاتباً للوزير نصير الدين ، ولى الكتابة مبكراً فى سنة ٦٣٠هـ كما قلنا ، والمرجح أنه بقى موصولا بالديوان وبالوزير نصير الدين إلى أن توفى سنة٦٤٢هـ وحين خلف ابن العلقمى مؤيدالدين أبوطالب محمد بن أحمد فى الوزارة نصير الدين وصل عز الدين ابن أبى الحديد حبله بحبله ورأيناه يهدى إليه كتابه « شرح نهج البلاغة » الذى كان عن تكليف من ابن العلقمى فيما يظهر ، إذ يقول ابن أبى الحديد فى مقدمته ، وهو يخاطب ابن العلقمى : « لما شرفت عبد دولته ، وربيب نعمته ، بالاهتمام بشرح نهج البلاغة » . وكان هذا التكليف فى غرة رجب من سنة أربع وأربعين وستمائة ، أى بعد تولى ابن العلقمى الوزارة بنحو عام . وما نظن ابن أبى الحديد خرج عن الديوان الخليفى إلا مع خروج ابن العلقمى حين مات ، كما أشرت إلى ذلك من قبل .

ولقد كان لابن أبى الحديد عز الدين شيوخ ذكر منهم صاحب «نسمة السحر» اثنين وهما : عبد الوهاب ابن سكينة البغدادى ، وعمر بن عبدالله الدباس . وذكر الذهبى ثالثاً وهو عبدالله بن أبى المجد . وكذلك ذكر الذهبى له تلميذين هما : على بن أنجب المعروف بابن الساعى (٦٧٤ هـ) صاحب الجامع المختصر فى عنوان التاريخ وعيون السير . وقد ذكر ابن كثير وهو يترجم لابن أبى الحديد (١٣ : ١٩٩ — ٢٠٠) أن ابن الساعى هذا أورد له كثيراً من مدائحه وأشعاره الفائقة الرائقة . غير أن جل هذا الكتاب — أعنى كتاب ابن الساعى

لا يزال إلى اليوم مفقوداً ولم يعثر منه إلا على قطعة صغيرة تضم حوادث عشرين سنة من سنة ٥٩٧هـ — ٦٠٦ هـ ، وثانى التلميذين اللذين ذكرهما الذهبى هو الدمياطى أبو محمد عبد المؤمن بن خلف ، وكان شيخاً للذهبى ، وله معجم كان ابن أبى الحديد من بين من انتظمهم هذا المعجم ترجمة وتعريفاً .

ونستطيع أن نضم إلى شيوخ ابن أبى الحديد شيخاً آخر كان بمنزلة الأستاذ الروحى لابن أبى الحديد وهذا الشيخ الروحى هو ابن العلقمى الوزير ، فلقد كان على حظ من علم وأدب وكان له أثر فيمن حوله من أدباء وعلماء وشعراء إنعاشاً واحياءاً بهباته ورأيه . وكان صاحب مكتبة كبيرة أنشأها فى داره وكانت تضم نحواً من عشرة آلاف مجلد من نفائس الكتب كان يفيد منها المختلفون إليها لا شك . وفى ذلك يقول موفق الدين القاسم بن أبى الحديد ، أخو عز الدين :

رأيت الخزانة قد زينت ... يكتب لها المنظر الهائل
بها مجمع البحر لكنــــه ... من الجود ليس لها ساحل
ومنها المهذب من فضلكم ... ومغن ولكنـــه نـــائل
ومنها الوسيط بما ترتجيـــ ... ـه وفيها النهاية والكامـــل

وما نظن ابن أبى الحديد عز الدين إلا قد وصل حبله بحبل ابن العلقمى منذ حل بغداد هو وأخوه ، وما نظن عز الدين وموفق الدين إلا انتفعا بجاه ابن العلقمى كما انتفعا بعلمه منذ أن حلا بغداد ، فلقد كان ابن العلقمى موصولا بالديوان الخليفى قبل أن يكون وزيراً ، فقد كانت إليه أستاذية الدار منذ ولى نصير الدين الوزارة سنة ٦٢٩ هـ .

فقد رأينا الأخوين ابنى أبى الحديد لا ينفكان يهنئانه ويثنيان عليه مع المناسبات ، فحين أهدى الخليفة إلى ابن العلقمى بغلة انبرى موفق الدين أخو عز الدين يقول :

هنئت يا خير الملوك ببغلة ... من مالك متفضل متطول
جاء البشير بها إليك كأنما ... جبريل جاء محمداً بالدلدل

(دلدل : بغلة الرسول صلى الله عليه وسلم) .

وحين ردت جيوش التتار عن بغداد سنة ٦٤٣ هـ وكان الوزير ابن العلقمى قال عز الدين :

أبقى لنـــا الله الوزير وحاطـــه
بكتائب من نصره ومقـــانب
وأنا الذى يهواك حبًّا صادقاً
متقادماً ولرب حب كاذب
حبًّا ملأت به شعاب جـــوانحى
يفعا وها أنا ذو عذار شائب

وهذا البيت الثالث يدلك على قدم صلة عز الدين بابن العلقمى من قديم كما قلنا .

وقد مر بك طرف مما كتبه عز الدين فى مقدمته على شرح نهج البلاغة مشيراً إلى ابن العلقمى ، وثمة شيء آخر كان أقوى من جاه ابن العلقمى وعونه وصل بينه وبين عز الدين ، هو الرأى الذى دان به ابن العلقمى ودان به معه عز الدين ، فقد كان ابن العلقمى شيعياً رافضيا ، أى من الذين رفضوا زيد بن على حين أبى عليهم أن يبرأ من الشيخين . وكان عز الدين شيعياً أول أمره . وفى ذلك يقول ابن كثير : وكان حظيًّا — يعنى عز الدين — عند الوزير ابن العلقمى لما بينهما من المناسبة والمقاربة والمشابهة فى التشيع . وذكر هذا أيضاً العينى فى « عقد الجمان » .

وما خالف ابن أبى الحديد ولىّ نعمته كثيراً حين أصبح ابن أبى الحديد معتزلياً جاحظياً ، فمن المعتزلة من يجعلون أفضل الأمة بعد نبيها أمير المؤمنين على بن أبى طالب ، ويقولون أن علياً كان على الصواب وأن من حاربه فهو ضال .

والجاحظ الذى تنسب إليه الجاحظية من القائلين بأن الإمامة لا يستحقها إلا الفاضل على كل حال ولا يجوز أن تصرف إلى المفضول ما وجد الفاضل .

ويفسر لك هذا أبيات عز الدين التى قالها فى ابن العلقمى ، حين فرغ من تصنيف الكتاب وأنفذه على يد أخيه موفق الدين ، ولم يحمله هو إليه ، لا ندرى لم ، فبعث له ابن العلقمى بمائة دينار وخلعة سنية وفرس ، فكتب عز الدين :

أيا رب العبـــاد رفعت صنعى
وطلت بمنكبى وبللت ريـــقى
وزيغ الأشعرى كشفت عـــنى
فلم أسلك ثنيـــات الطـــريق
أحب الاعـــتزال ونـــاصريه
ذوى الألباب والنظر الدقيـــق
فأهل العدل والتوحيد أهـــلى
نعم ففريقهم أبـــداً فـــريقى
وشرح النهج لم أدركـــه إلا
بعونك بعـــد مجهدة وضيـــق
تمثل إذ بـــدأت به لعيـــنى
هنـــاك كذروة الطود السحيق
فتم بحسن عونك وهو أنـــأى
من العيـــوق أو بيض الأنوق
بآل العلقمى ورت زنـــادى
وقامت بين أهل الفضل سوقى
فكم ثوب أنيـــق نلت منهم
ونلت بهم وكم طـــرف عتيق

فعز الدين هنا يصرح بما ناله من فضل وخير من العلقمى وآله كان له أثره فى توثيق ما بينه وبين ابن العلقمى ، كما يشير إلى صلة وثقى هى الرأى الجامع على حب على وآله .

والأشعرى الذى يذكره ابن أبى الحديد هو على ابن إسماعيل بن إسحاق أبو الحسن الأشعرى (٣٢٤ هـ) مؤسس مذهب الأشاعرة ، وكان من قبل ذلك معتزليا ثم خرج عليهم . وكتابه «إمامة الصديق» ينبئك بما كان ينادى به من رأى يخالف رأى الشيعة والمعتزلة فى إمامة على :

ويكاد ابن أبى الحديد فى بيته « وزيغ الأشعرى » يعطينا الدليل على تلك التلمذة التى ادعيناها من قبل حين ضممنا ابن العلقمى إلى شيوخ ابن أبى الحديد . وهكذا لم يبعد ابن أبى الحديد اعتزاله عن ابن العلقمى فى تشيعه ، فالمعتزلة والشيعة سواء فى تفضيل « على » كما لم تبعد جاحظية ابن أبى الحديد به عن ابن العلقمى فى رافضيته ، إذ الرافضة كما علمت يرفضون زيد بن على لأنه لم يرفض الشيخين والجاحظية لا ترفضه ، ولكنهما — أعنى الرافضة والجاحظية — متفقان على على[1] .

وهكذا كان عز الدين محباً لآل البيت . خرج بهذا الحب من المدائن يعمر به قلبه ويلهج به لسانه وحسبك قصائده السبع العلويات التى أتم نظمها سنة٦١١هـ ، ومما يدل على غلوه فى تشيعه قوله فى الإمام على :

من أجله خلق الزمان وضوئت
شهب كنسن وجن ليل أدرع
وإليه فى يوم المعاد حسابنـــا
وهو الملاذ لنـــا غدا والمفزع
هذا اعتقادى قد كشفت غطاءه
سيضر معتقـــداً له أو ينفع

بهذا المعتقد خرج عز الدين من المدائن ، وحين لقى ببغداد ابن العلقمى ورآه يدين بما دان به لف حبله بحبله يفيد من رأيه ويفيد من جاهه ويفيد من مكتبته .

وهذا الاعتزال الذى عرف لابن أبى الحديد قديم قدم تشيعه ، صرح به فى قصيدته العينية من القصائد السبع العلويات التى نظمها سنة ٦١١هـ قبل أن يصرح به فى أبياته التى وجهها إلى ابن العلقمى سنة تسع وأربعين وستمائة ، وهى السنة التى فرغ فيها من تأليف كتابه شرح نهج البلاغة ، فلقد قال فى عينيته :

(١) الحور العين لنشوان الحميرى .

ورأيت دين الاعتزال وأنـــنى
أهوى لأجلك كل من يتشيع

ويكاد ابن أبى الحديد يشير فى قصيدته تلك إلى أن هذا كان رأى بيته وبه يدين أهله ومن أجله عاشوا مجاهدين ، وذلك حين يقول :

ولقـــد علمت بأنه لا بد من
مهـــديكم وليومـــه أتوقـــع
تحميه من جنـــد الإله كتائب
كاليم أقبـــل زاخراً يتدفع
فيها لآل أبى الحديد صوارم
مشهورة ورمـــاح خط شرع

ويقول عنه محمد باقر : كان موالياً لأهل بيت العصمة والطهارة وإن كان فى زى أهل السنة والجماعة منصفاً غاية الإنصاف فى المحاكمة بين الفريقين ومعترفاً فى ذلك المصاف بأن الحق يدور مع والد الحسنين .

ويقول الطريحى : وابن أبى الحديد فى الأصل معتزلى يستند إلى المعتزلةمدعياً أنهم يستندون إلى شيخهم أمير المؤمنين على فى العدل والتوحيد .

ولقد كان ابن أبى الحديد ورعا أشد الورع يكْثر من مناجاته لربه ، وله فى ذلك أشعار كثيرة منها :

يا مدهش الألباب والفطن   ومحير التقوالة اللسن

ومنها :

ناجيته ودعوته اكشفْ عن عشى
قلبى وعن بصرى وأنت النور
وارفع حجاباً قد سدلت ستوره
دونى وهل دون المحب ستور

ثم هو بعد ذلك كان عالماً متبحراً له مؤلفات إنفرد بذكر أكثرها ابن القوطى ، ونقل عنه محمد باقر وزاد ابن شاكر شيئاً وحاجى خليفه شيئاً آخر ، وها هى ذى كتبه مستقاة من تلك المصادر :

١ ــ الاعتبار على كتاب الذريعة فى أصول الشريعة للمرتضى أبى القاسم على بن الحسين (٤٣٩ هـ) . ذكره ابن القوطى وذكر أنه فى ثلاث مجلدات ونقله عنه هذا محمد باقر .

٢ ــ انتقاد المستصفى للغزالى أبى حامد محمد بن محمد (٥٠٥ هـ) . وكتابه المستصفى هذا فى أصول الفقه عنى به بعد الغزالى أكثر من واحد شرحاً وتعليقاً واختصاراً . وقد ذكر « الانتقاد » هذا ابن القوطى ، وتبعه محمد باقر . ولم يعرض له حاجى خليفه وهو يعرض « المستصفى » .

٣ ــ الحواشى على كتاب المفصل ، فى النحو للزمخشرى أبى القاسم محمود بن عمر (٥٣٨ هـ) . ذكره ابن القوطى وحده ولم يعرض له حاجى خليفه فيما عرض من شروح وتعليقات وتحشيات على كتاب المفصل ذاك .

٤ ــ شرح المحصل للرازى . ذكره ابن القوطى ونقله عنه محمد باقر ، وهو كما فى كشف الظنون : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازى (٦٠٦ هـ) . والكتاب كما يشير عنوانه يشتمل على أحكام الأصول والقواعد . ذكر هذا الشرح ابن القوطى ونقل عنهمحمد باقر . وذكره حاجى خليفه وقال : وعليه تعليقة لعز الدين عبد الحميد .

٥ ــ شرح مشكلات الغرر لأبى الحسن محمد بن على البصرى (٤٦٣ هـ) . ذكره ابن القوطى ونقله عنه محمد باقر . كما ذكره حاجى خليفه باسم « غرر الأدلة » ولم يشر إلى شرح مشكله .

٦ ــ شرح الياقوت لابن نوبخت ، فى الكلام . ذكره ابن القوطى ونقل عنه محمد باقر .

٧ ــ العبقرى الحسان . ذكره ابن القوطى فقال : وهو كتاب غريب الوضع قد اختار فيه قطعة وافرة

من الكلام والتواريخ والأشعار وأودعه شيئاً من إنشائه ومنظوماته . وقد نقل عنه محمد باقر .

٨ – الفلك الدائر على المثل السائر لابن الأثير . ذكره ابن القوطي وابن شاكر وابن حبيب ونقله عنهما محمد باقر . والكتاب اسمه : المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر ، لضياء الدين نصرالله بن محمد بن محمد ابن محمد بن عبد الكريم بن الأثير الجزرى (٦٣٧ هـ) وقد ذكر حاجى خليفه وهو يعرف بكتاب ابن الأثير كتاب عز الدين هذا فقال : وصنف عز الدين وهو عبد الحميد بن هبة الدين محمد المدائنى المعتزلى الشيعى أن لأبى الحديد كتاباً سماه الفلك الدائر على المثل السائر ثم ذكر شيئاً من أوله . وكتاب ابن أبى الحديد هذا مطبوع . وهو كتاب صغير . وقد سقنا شيئاً من مقدمته ، وأنه ألفه للمستنصر بدأ فيه فى ذى الحجة سنة ٦٣٣ هـ وفرغ منه فى خمسة عشرة يوماً .

٩ – القصائد السبع العلويات . ذكرها ابن القوطى وحده ، وقد طبعت ومعها القصيدة الأزرقية لمحمد كاظم .

١٠ – نظم فصيح ثعلب أبى العباس أحمد بن يحيى (٢٩١ هـ) . ذكره ابن شاكر وابن حبيب كما ذكره حاجى خليفة وهو يعرض فصيح ثعلب فقال : ونظمه القاضى شهاب الدين محمد بن أحمد الخوبى المتوفى سنة ٦٩٣ هـ وعز الدين عبد الحميد بن هبة الله المدائنى .

١١ – نقض المحصول فى علم الأصول . كذا ذكره ابن القوطى وكما ذكره ابن القوطى نقله محمد باقر . وذكره حاجى خليفه باسم : المحصول فى أصول الفقه لفخر الدين محمد بن عبدالله الرازى (٦٠٦ هـ) . ثم قال : وعلق عليه أحمد بن عثمان بن ضبيع الجوزجانى (٧٤٤ هـ) وكذا عز الدين عبد الحميد بن هبة الله المدائنى المعتزلى .

١٢ – الوشاح الذهبى فى العلم الأبى . ذكره ابن القوطى ونقله عنه محمد باقر .

١٣ – ديوان شعر . ذكره ابن شاكر .

١٤ – المستنصريات – جاءت فى مقدمة الطبعة الجديدة من شرح النهج . وفيها : كتبها برسم الخليفة المستنصر . ومنها نسخة بمكتبة النجف .

١٥ – زيادات النقيضين (زيادات التقصير) – جاء ذكره على لسان ابن أبى الحديد (انظر ص ١٣٧ من هذا المقال) . ولم يذكره مرجع من المراجع .

١٦ – وبعد هذه كلها : شرح نهج البلاغة . وهو ما سنتحدث عنه .

شرح نهج البلاغة

وهذا الكتاب يعد أجل عمل قام به عز الدين عبد الحميد . لم يسكت عنه واحد ممن أرخوا له ، هذا إذا استثنينا الذهبى فى كتابه «سير أعلام النبلاء» فإنه لم يعرض لمؤلفات ابن أبى الحديد من قرب أو من بعد ، وابن حبيب فى «درة الأسلاك» فإنه لم يذكر «غير الفلك الدائر» ، ثم هم حين ذكروا هذا المؤلف أفردوه بالإعجاب من بين كتبه الأخرى .

يقول ابن القوطى فى كتابه «معجز الآداب» : وقد احتوى هذا الشرح على ما لم يحنو عليه كتاب من جنسه.

ويقول ابن يحيى فى كتابه «نسمة السحر» : جمع فيه العجائب ودل على فضله وغزارة مادته .

ويقول محمد باقر فى كتابه روضات الجنات : وحسب الدلالة على علو منزلته فى الدين وغلوه فى ولاية أمير المؤمنين شرحه الشريف الجامع لكل نفيسة وغريب الحاوى لكل نافحة ذات طيب من الأحاديث النادرة والأقاصيص الفاخرة والمعارف الحقانية والعوارف الإيمانية .

والكتاب مجزأ إلى عشرين جزءاً . ذكر ذلك ابن القوطى وابن شاكر فى كتابه الفوات وعيون التواريخ والعينى فى كتابه عقد الجمان ، وتبعهم حاجى خليفه فى كتابه كشف الظنون . غير أنهم جميعاً جعلوه عشرين مجلداً لا عشرين جزءا ، على حين نجد المؤلف ابن أبى

الحديد يسمى التقسمة أجزاء لا مجلدات . فيقول : انتهى الجزء الأول ،وحين يختم كتابه يقول : آخر الجزء العشرين وبه تم الكتاب .

وثم مؤرخ متأخر وهو صاحب «نسمةالسحر» يخرج على هذا الإجماع فيقول : في نحو أربع مجلدات . وظاهر أن ثمة صلة بين هذه التجزئة والتجزئة التي خرج بها الكتاب مطبوعاً في مصر سنة١٣٢٩هـ ،على حين أن هذه الطبعة المصرية جاءت لاحقة لطبعة حجر في فارس كانت سنة ١٢٧١ هـ خرجت في مجلدين .

وقد ذكر ابن أبي الحديد في مقدمة كتابه (١ : ٢) أنه لم يشرح هذا الكتاب – يعني : نهج البلاغة – قبله فيما يعلم غير واحد . هو سعيد بن هبة الله بن الحسن ، المعروف بالقطب الراوندي (٥٧٣ هـ) .

ولكن الشيخ هبة الدين الشهر ستاني الحسيني يذكر في كتابه « ما هو نهج البلاغة » نقلا عن شيخه النوري (١٣٢٠ هـ) شراحاً سبعة سبقوا ابن أبي الحديد وهم كما ذكرهم :

١ – أبو الحسن البيهقي على بن زيد بن محمد (٥٦٥ هـ) .

٢ – الإمام فخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسين (٦٠٦ هـ) ذكر له القفطي في كتابه تاريخ الحكماء هذا الشرح وهو يترجم له وقال : إنه لم يتمه .

٣ – القطب الراوندي . وقد سمى شرحه : منهاج البراعة ، في مجلدين .

٤ – القاضي عبد الجبار .

٥ – الحسن بن على بن أحمد الماهاباوي ، شيخ الشيخ منتجب الدين صاحب الفهرست .

٦ – أبو الحسين محمد بن الحسين بن الحسن البيهقي الكيدري . واسم شرحه : الإصباح . فرغ من تأليفه سنة ٥٧٦ هـ .

٧ – شرح آخر قبل شرح الكيدري يسمى : المعراج .

ولقد أحصى الشيخ النوري من شروح هـذا الكتاب ستاً وعشرين بما فيها شرح ابن أبي الحديد ، وزاد عليه تلميذه هبة الدين تسعة عشر شرحاً ، منها ما هو بالفارسية ، وهو شرح فتح الله بن شكرالله الكاساني . وقد سماه : تنبيه الغافلين وتذكرة العارفين .

والكتاب كما يملي عنوانه شرح لكتاب آخر هو نهج البلاغة للشريف الرضي محمد بن الحسين (٤٠٦ هـ)، لا للشريف المرتضى أخيه ، كما يتوهم البعض . ولقد وقع في هذا الخطأ جملة من الذين شغلوا بفهرسة الكتب العربية منهم إدوارد فانديك في كتابه : اكتفاء القنوع . وحاجي خليفه في كتابة كشف الظنون . فقد نسبه هو الآخر للشريف المرتضى مع شك في هذه النسبة ، وأثبتت بعض فهارس دور الكتب العامة هذا الخطأ،منها فهارس دار الكتب المصرية .

ومرد هذا الخطأ إلى أن الشريف الرضي كان يلقب هو الآخر بالمرتضى ، احتفاظاً بلقب الجد إبراهيم ابن موسى بن جعفر ، الذي كان يلقب بالمرتضى ، وبقي الأخوان محمد وعلى يلقب كل منهما بالمرتضى إلى أن أصبح محمد نقيباً على نقباء العلويين فلقبوه الرضي ليتميز عن بقية آل المرتضى .

هذا والأسانيد متواترة على صحة نسبته إليه – أعني إلى الرضي محمد بن الحسين – كما أن نسخة الكتاب التي كتبت بخطه لا تزال موجودة[1].

ولقد جمع الرضي من كلام أمير المؤمنين على بن أبي طالب فاستوعب مائتين واثنتين وأربعين (٢٤٢) خطبة ، وثمانية وسبعين كتاباً،وثمانية وتسعين وأربعمائة (٤٩٨) حكمة .

جمع الرضي ذلك كله عن مؤلفين سبقوه إلى هذا الجمع ، جمعوا الكثير من هذه الخطب ، منهم :

---

(١) « ما هو نهج البلاغة » (ص ٨) .

١ – الكليني محمد بن يعقوب (٣٢٨هـ) في كتابيه: الكافي والرسائل.

٢ – محمد بن بابويه القمي (٣٨١ هـ).

٣ – أحمد بن عبدربه (٣٢٧ هـ) في كتابه: العقد الفريد.

٤ – الآبي أبو سعيد منصور (٤٢٢ هـ) في كتابه: نثر الدرر.

وقد ذكر المسعودي (٣٤٦ هـ) أن الخطب المنقولة عن أمير المؤمنين علي عليه السلام هي أربعمائة ونيف وثمانون خطبة.

والطاعنون في نسبة هذه الخطب كلها أو بعضها إلى الإمام علي، وعلى رأسهم الذهبي أبو عبدالله محمد بن أحمد (٧٤٨هـ) حيث يقول في كتابه: «ميزان الاعتدال» ومن طالع كتاب نهج البلاغة جزم بأنه مكذوب على أمير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه، فإن فيه السب الصريح للسيدين: أبي بكر وعمر.

ويشير الذهبي بهذا – مع غيره من المتشككين في نسبة الكتاب – إلى الخطبة الشقشقية التي تحدث فيها علي عن الخلافة وتولي أبي بكر لها ثم عمر وما فيها من صراحة ألفت عن علي حين كان يرى الحق في جانبه.

وهذه الخطبة رواها قبل الرضي جملة منهم:

١ – شيخ المعتزلة أبو القاسم البلخي (٣١٧ هـ). وقد ذكره ابن أبي الحديد في شرحه للشقشقية.

٢ – أبو جعفر بن قبة (المائة الثالثة) وقد ذكره ابن أبي الحديد كذلك في شرحه للشقشقية.

٣ – أحمد بن محمد البرقي (٢٧٤ هـ) وقد أورد هذه الخطبة في كتابه: علل الشرائع، وهو مطبوع.

٤ – عبد العزيز بن يحيى الجلودي (القرن الثالث) في كتابه: معاني الأخبار. وهو مطبوع.

٥ – أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان المفيد، وهو من شيوخ الرضي، روى هذه الخطبة في كتابه: الإرشاد، وهو مطبوع.

٦ – الجبائي محمد بن عبد الوهاب (٣٠٣ هـ) في كتابة الفرقة الناجية وقد عرض ابن أبي الحديد لدفع هذا الطعن في شرحه (ج ١٠ : ٥٤٦) بكلام طويل نقتطع منه: كثير من أرباب الهوى يقولون: إن كثيراً من نهج البلاغة كلام محدث صنعه قوم من فصحاء الشيعة وربما عزوا بعضه إلى الرضي أبي الحسن وغيره. وهؤلاء قوم أعمت العصبية أعينهم فضلوا عن النهج الواضح».

والكلام في هذا كثير إن شئت عنه تفصيلا فارجع إلى كتاب «ما هو نهج البلاغة» لهبة الدين الشهرستاني، و «علي» للأستاذ أحمد صفوت.

وهذا الشرح – شرع فيه ابن أبي الحديد بتوجيه الوزير ابن العلقمي في غرة شهر رجب من سنة أربع وأربعين وستمائة (٦٤٤ هـ) وفرغ منه في سلخ شهر صفر من سنة تسع وأربعين وستمائة (٦٤٩ هـ)، أي إنه أتمه في نحو من خمس سنين وهي مقدار مدة خلافة أمير المؤمنين عليه السلام، كما يقول ابن أبي الحديد.

وظاهر أن ابن أبي الحديد كان مشغولا بنهج البلاغة صغيراً وأنه كانت له حوله محاولات ضئيلة لا تعدو ذكر الغريب، يدل على ذلك قوله في مقدمته: وشرع فيه – وهو يعني نفسه – بادي الرأي شروع مختصر، وعلى ذكر الغريب والمعنى مقتصر.

غير أنه رأى هذا لا يجزئ ولا يتفق، وذاك التكليف تكليف ابن العلقمي، فعدل عنه إلى غيره مما فيه إطالة وبيان، وهو يشير إلى ذلك في مقدمته حين يقول:

فرأى أن هذه النغبة – الجرعة – لا تشفي أواما، ولا تزيد الحائم إلا حياما، فتنكب ذلك المسلك، ورفض ذلك المنهج وبسط القول في شرحه بسطاً،

اشتمل على : الغريب ، والمعانى ، وعلم البيان ، وما عساه يشتبه ويشكل من الإعراب والتصريف ، وأورد فى كل موضع ما يطابقه من النظائر والأشباه نثراً ونظماً ، وذكر ما يتضمنه من السير والوقائع والأحداث فصلا فصلا ، وأشار إلى ما ينطوى عليه من دقائق علم التوحيد والعدل إشارة خفيفة ، ولوح إلى ما يستدعى الشرح ذكره من الأنساب والأمثال والنكت تلويحات لطيفة ، ورصعه من المواعظ الزهدية والزواجر الدينية والحكم النفسية والآداب الخلقية المناسبة لفقره والمشاكلة لدرره والمنظمة مع معانيه فى سمط . وأوضح ما يومىء إليه من المسائل الفقهية ، وكشف عن مقاصده عليه السلام فى لفظة يرسلها ومعضلة يكنى عنها وغامضة يعرض عنها » .

كل هذا ضمنه ابن أبى الحديد شرحه معقباً فى مواضع منه على القطب الراوندى سعيد بن هبة الله بن الحسن فى شرحه ، وهو الشرح الذى يقول ابن أبى الحديد: إنه لم يسبق إلا به ،وذلك حين يقول فى مقدمته : وقد تعرضت فى هذا الشرح لمناقضته فى مواضع يسيرة اقتضت الحال ذكرها ، وأعرضت عن كثير مما قاله لم أر فى ذكره ونقضه كثير فائدة .

وابن أبى الحديد قبل أن يأخذ فى الشرح مهد بذكر :

١ ــ أقوال أصحابه فى الإمامة والتفضيل والبغاة والخوارج .

٢ ــ نسب أمير المؤمنين عليه السلام ولمع يسيرة من فضائله .

٣ ــ نسب الرضى أبى الحسن محمد بن الحسين وبعض خصائصه ومناقبه .

٤ ــ شرح خطبه نهج البلاغة التى هى من كلام الرضى .

ثم أخذ فى شرح كلام أمير المؤمنين على عليه السلام فى ضوء هذا النهج الذى رسمه بجمع تلك المعانى كلها التى أشار إليها لا يفوته شىء ، مجزئاً النص فقرا، ثم يعقب على الفقر بشرحه مشيراً إلى النص بكلمة « الأصل » وإلى كلامه على النص بكلمة « الشرح » وفى ذلك يقول :

ونجعل ترجمة الفصل الذى نروم شرحه (الأصل) ، فاذا أنهيناه قلنا (الشرح) فذكرنا ما عندنا فيه .

وحسبك بعد ذاك هذا النموذج من عمل ابن أبى الحديد لتتعرف مدى جهده . ومدى إفاضته ، فهو حين يشرح خطبة للإمام على يذكر فيها ابتداء خلق السماء والأرض وخلق آدم لا تعدو كلمات هذه الخطبة تسعمائة كلمة يشرحها ابن أبى الحديد فى نحو من أربعين صفحة لا تقل كلمات كل صفحة عن سبعمائة كلمة ، وإذا هو يسوق الحديث عن :

١ ــ معنى الحمد والمدح والشكر .

٢ ــ رؤية البارى تعالى فى الآخرة والرد على الأشاعرة .

٣ ــ كمال معرفة البارى والتصديق به .

٤ ــ خلق السموات والأرض وبيان ما قيل فى ترتيب خلقها .

٥ ــ تعريف الملائكة وأنسابهم .

٦ ــ رؤساء الملائكة عند أهل الملة والفلاسفة وصفة خلق آدم .

٧ ــ خلق آدم عليه السلام وسجود الملائكة إلا إبليس

٨ ــ اختلاف المسلمين واليهود والنصارى والهنود والمجوس فى ابتداء خلق البشر .

٩ ــ بطلان تصويب إبليس والاختلاف فى خلق الجنة والنار .

١٠ ــ تفضيل الملائكة على البشر وأن إبليس من الملائكة أم لا .

١١ ــ الميثاق المأخوذ من الأنبياء .

١٢ ــ بيان اختلاف الناس وخصوصاً العرب فى الملل والنحل .

١٣ – بيان ما اشتمل عليه القرآن من الحلال والحرام والخاص والعام .

١٤ – فضل الكعبة وزائريها .

فيقول :

« الأصل » :

فمن خطبة له عليه السلام يذكر فيها ابتداء خلق السماء والأرض وخلق آدم :

« الحمد لله الذى لا يبلغ مدحه القائلون ، ولا يحصى نعماءه العادون ، ولا يؤدى حقه المجتهدون ، الذى لا يدركه بعد الهمم ، ولا يناله غوص الفطن ، الذى ليس لصفته حد محدود ، ولا نعت موجود ، ولا وقت معدود ، ولا أجل ممدود ، فطر الخلائق بقدرته ، ونشر الرياح برحمته . ووتد بالصخور ميدان أرضه » .

« الشرح » :

الذى عليه أكثر الأدباء والمتكلمين أن الحمد والمدح أخوان ، لا فرق بينهما . تقول : حمدت زيداً على إنعامه ، ومدحته على إنعامه ، وحمدته على شجاعته ومدحته على شجاعته ، فهما سواء يدخلان فيما كان من فعل الإنسان ، وفيما ليس من فعله ، كما ذكرناه من المثالين . فأما الشكر فأخص من المدح . لأنه لا يكون إلا على النعمة خاصة ، ولا يكون إلا صادراً من منعم ، فلا يجوز أن يقال : شكر زيد عمراً لنعمة أنعمها عمرو على إنسان غير زيد .

إن قيل : الاستعمال خلاف ذلك ، لأنهم يقولون : حضرنا عند فلان فوجدناه يشكر الأمير على معروفه عند زيد . قيل : ذلك إنما يصح إذا كان إنعام الأمير على زيد أوجب سرور فلان ، فيكون شكر إنعام الأمير على زيد شكراً على السرور الداخل على قلبه بالإنعام على زيد ، وتكون لفظة « زيد » التى استعيرت ظاهراً لاستناد الشكر إلى مسماها كناية لا حقيقة ، ويكون ذلك الشكر شكراً باعتبار السرور المذكور ومدحا باعتبار آخر ، وهو المناداة على ذلك الجميل والثناء الواقع بجنسه .

ثم إن هؤلاء المتكلمين الذين حكينا قولهم يزعمون أن الحمد والمدح والشكر لا يكون إلا باللسان مع انطواء القلب على الثناء والتعظيم ، فإن استعمل شيء من ذلك فى الأفعال بالجوارح كان مجازاً . وبقى الحديث عن اشتراطهم مطابقة القلب للسان ، فإن الاستعمال لا يساعدهم ، لأن أهل الاصطلاح يقولون لمن مدح غيره وشكره رياء ومسمعة : إنه قد مدحه وشكره ، وإن كان منافقاً عندهم . ونظير هذا الموضع الإيمان ، فإن أكثر المتكلمين لا يطلقونه على مجرد النطق اللسانى ، بل يشترطون فيه الاعتقاد القلبى ، فإما أن يقصروا به عليه ، كما هو مذهب الأشعرية والإمامية ، أو تؤخذ معه أمور أخرى ، وهى فعل الواجب وتجنب القبيح ، كما هو مذهب المعتزلة ، ولا يخالف جمهور المتكلمين فى هذه المسألة إلا الكرامية ، فإن المنافق عندهم يسمى مؤمناً ، ونظروا إلى مجرد الظاهر ، فجعلوا النطق اللسانى وحده إيماناً .

والمدحة : هيئة المدح ، كالركبة فى هيئة الركوب ، والجلسة ، فى هيئة الجلوس . والمعنى مطروق جد . ومنه فى الكتاب العزيز كثير ، كقوله تعالى « وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها » . وفى الأثر النبوى : لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك .

وقال الكتّاب من ذلك ما يطول ذكره . فمن جيد قول بعضهم : الحمد لله على نعمه التى منها إقدارنا على الاجتهاد فى حمدها ، وإن عجزنا عن إحصائها وعدها

وقالت الخنساء بنت عمرو بن الشريد :

فما بلغت كف امرىء متناول

بها المجد إلا والذى نلت أطول

ولا صبر المثنون فى القول مدحة

وإن أطنبوا إلا وما فيك أفضل

ومن مستحسن ما وقفت عليه من تعظيم البارى عز وجل بلفظ « الحمد » قول بعض الفضلاء فى خطبة أرجوزة علمية :

الحمـــد لله بقـــدر الله
لا قدر وسع العبد ذى التناهى
والحمـــد لله الـــذى برهـــانه
أن ليس شأن ليس فيه شأنه
والحمـــد لله الذى من ينكره
فإنما ينـــكر مـــن يصوره

وأما قوله « الذى لا يدركه » فيريد أن همم النظار وأصحاب الفكر ، وإن علت وبعدت ، فإنها لا تدركه تعالى ولا تحيط به . وهذا حق ، لأن كل متصور فلا بد أن يكون محسوساً أو متخيلا أو موجوداً من فطرة النفس . والاستقراء يشهد بذلك . مثال المحسوس السواد والحموضة ، مثال المتخيل إنسان يطير أو بحر من دم . مثال الموجود من فطرة النفس تصور الألم واللذة . ولما كان البارى سبحانه خارجاً عن هذا أجمع لم يكن متصوراً .

فأما قوله « الذى ليس لصفته حد محدود » فإنه يعنى بصفته ها هنا كنهه وحقيقته . يقول : ليس لكنهه حد فيعرف بذلك الحمد ، قياساً على الأشياء المحدودة لأنه ليس بمركب ، وكل محدود مركب .

ثم قال « ولا نعت موجود » أى ولا يدرك بالرسم كما تدرك الأشياء برسومها ، وهو أن تعرف بلازم من لوازمها ، وصفة من صفاتها .

ثم قال : « ولا وقت معدود ، ولا أجل ممدود » فيه إشارة إلى الرد على من قال : إنا نعلم كنه البارى سبحانه لا فى هذه الدنيا بل فى الآخرة . فإن القائلين برؤيته فى الآخرة يقولون : إنما نعرف كنهه . فهو عليه السلام رد قولهم وقال : إنه لا وقت أبداً على الإطلاق تعرف فيه حقيقته وكنهه لا الآن ولا بعد الآن ، وهو الحق ، لأنا لو رأيناه فى الآخرة وعرفنا كنهه لتشخص تشخصاً يمنع من حمله على كثيرين ، ولا يتصور أن يتشخص هذا التشخص إلا ما يشار إلى جهته ولا جهة له سبحانه . وقد شرحت هذا الموضع فى كتابى المعروف بزيادات النقيضين . وبينت أن الرؤية المنزهة عن الكيفية التى يزعمها أصحاب الأشعرى لا بد فيها من إثبات الجهة ، وأنها لا تجرى مجرى العلم ، لأن العلم لا يشخص المعلوم ، والرؤية تشخص المرئى ، والتشخيص لا يمكن إلا مع كون المتشخص ذا جهة .

واعلم أن نفى الإحاطة مذكور فى الكتاب العزيز فى مواضع ، منها قوله تعالى (ولا يحيطون به علماً) ومنها قوله (ينقلب إليك البصر خاشعاً وهو حسير) .

وقال بعض الصحابة : العجز عن درك الإدراك إدراك . وقد غلا محمد بن هانىء المغربى فقال فى ممدوحه المعز أبى تميم معد بن المنصور العلوى :

أتبعته فكرى حتى إذا بلغت
غاياتها بين تصويب وتصعيد
رأيت موضع برهان يلوح وما
رأيت موضع تكييف وتحديد

وهذا مدح يليق بالخالق تعالى ولا يليق بالمخلوق .

فأما قوله « فطر الخلائق . . » ، إلى آخر الفصل ، فهو تقسيم مشتق من الكتاب العزيز بقوله « فطر الخلائق بقـــدرته » من قوله تعالى (قال رب السموات والأرض وما بينهما) . وقوله « ونشر الرياح برحمته » من قوله (يرسل الرياح بشراً بين يدى رحمته) .

وقوله « ووتد بالصخور ميدان أرضه » من قوله (والجبال أوتاداً) . والميدان : التحرك والتموج .

وبعد هذا الذى أورده ابن أبى الحديد يفسح لرأى المتكلمين فوق إفساحه لرأى اللغويين ، ثم يكمل هذا وذاك بسوق أمثلة من الأدب نثراً وشعراً ، تراه يعرض

لما قاله الراوندى ليناقضه . كما أشار إلى ذلك فى مقدمته ، وها نحن نعرض ما قاله من ذلك لتكتمل الصورة :

يقول :

فأما القطب الراوندى رحمه الله فإنه قال : إنه عليه السلام أخبر عن نفسه بأول هذا الفصل أنه يحمد الله . وذلك من ظاهر كلامه . ثم أمر غيره ، من فحوى كلامه أن يحمد الله . وأخبر عليه السلام أنه ثابت على ذلك مدة حياته ، وأنه يجب على المكلفين ثبوتهم عليه ما بقوا . ولو قال أحمد الله ، لم يعلم منه جميع ذلك . ثم قال : والحمد أعم من الشكر . والله أخص من الإله . قال : فأما قوله : الذى لا يبلغ مدحته القائلون . فانه أظهر العجز عن القيام بواجب مدائحه فكيف بمحامده . والمعنى أن الحمد كل الحمد ثابت للمعبود الذى حققت العبادة له فى الأزل واستحقها حين خلق الخلق : وأنعم بأصول النعم التى يستحق بها العبادة .

ولقائل أن يقول : إنه ليس فى فحوى كلامه أنه أمر لغيره أن يحمد الله . وليس يفهم من قوله بعض رعية الملك لغيره منهم : العظمة والجلال لهذا الملك ، أنه قد أمرهم بتعظيمه وإجلاله . ولا أيضاً فى الكلام ما يدل على أنه ثابت على ذلك مدة حياته ، وأنه يجب على المكلفين ثبوتهم عليه ما بقوا .

وبعد هذا العرض لقول الراوندى يأخذ ابن أبى الحديد فى الرد على الراوندى فيقول : ولا أعلم كيف قد وقع ذلك للراوندى ، فإنه زعم أن العقل يقتضى ذلك فحق ، ولكنه ليس مستفاداً من الكلام ، وهو أنه قال : إن ذلك موجود فى الكلام .

فأما قوله : لو كان قال : أحمد الله لم يعلم معه جميع ذلك ، فإنه لا فرق فى انتفاء دلالة « أحمد الله » على ذلك ، ودلاله « الحمد لله » ، وهما سواء فى أنهما لا يدلان على شىء من أحوال غير القائل ، فضلا عن دلالتهما على ثبوت ذلك ودوامه فى حق غير القائل.

وأما قوله : الله أخص من الإله ، فإن أراد فى أصل اللغة ، فلا فرق ، بل الله هو الإله ، وفخم بعد حذف الهمزة . هذا قول كافة البصريين . وإن أراد أن أهل الجاهلية كانوا يطلقون على الأصنام لفظة الآلهة ولا يسمونها الله فحق . وذلك عائد إلى عرفهم واصطلاحهم لا إلى أصل اللغة والاشتقاق ،ألا ترى أن الدابة فى العرف لا تطلق على القملة وإن كانت فى أصل اللغة دابة .

فأما قوله : قد أظهر العجز عن القيام بواجب مدائحه فكيف بمحامده . فكلام يقتضى أن المدح غير الحمد . ونحن لا نعرف فرقاً بينهما . وأيضاً فإن الكلام لا يقتضى العجز عن القيام بالواجب لا من المادح ولا من المحامد ولا فيه تعرض لذكر الوجوب وإنما نفى أن يبلغ القائلون مدحته . لم يقل غير ذلك .

وأما قوله : الذى حقت العبادة له فى الأزل واستحقها حين خلق الخلق وأنعم بأصول النعم فكلام ظاهره متناقض . لأنه إذا كان إنما استحقها حين خلق الخلق . فكيف يقال : إنه استحقها فى الأزل . وهل يكون فى الأزل مخلوق ليستحق عليه العبادة .

واعلم أن المتكلمين لا يطلقون على البارى سبحانه أنه معبود فى الأزل أو مستحق للعبادة فى الأزل إلا بالقوة لا بالفعل ، لأنه ليس فى الأزل مكلف يعبده تعالى ولا أنعم على أحد فى الأزل بنعمة يستحق بها العبادة حتى إنهم قالوا فى الأثر الوارد : يا قديم الإحسان : إن معناه أن إحسانه متقادم العهد لا أنه قديم حقيقة - كما جاء فى الكتاب العزيز (حتى عاد كالعرجون القديم) أى الذى قد توالت عليه الأزمنة المتطاولة .

* * *

وعلى هذا النحو يمضى ابن أبى الحديد يعرض شرح الراوندى جزءاً جزءاً ، وينقض هذا الشرح جزءاً جزءاً . وهذه المناقضة لا شك تثير حول الأصل نقطاً

يتولاها بالجلاء والوضوح،فهى على هذا جزء مكمل لشرح ابن أبي الحديد .

وهذا الاستطراد الذى تراه هنا حول آراء نقدية أو آراء للمتكلمين ترى مثله حول الوقائع والأيام والرجال . فحين يعرض ابن أبى الحديد لشرح كلمة من كلام على بن أبى طالب لابنه محمد بن الحنفية لما أعطاه الراية يوم الجمل . يتكلم عن يوم الجمل، كما يترجم لمحمد بن الحنفية ترجمة طويلة، كما يستطرد فيذكر شيئاً عن يزيد بن المهلب لأنه خطب أصحابه يوم واسط فاقتبس كلمة من كلام على لابنه محمد بن الحنفية .

* * *

والكتاب بهذا كله يعد موسوعة جامعة لشتى المعارف اللغوية والأدبية والكلامية والتاريخية والأيام وسير الرجال .

وبعد فإن محمد باقر يتناسى فى كتابه «روضات الجنات» جميع الشروح التى عرضت لشرح النهج ويقصر حديثه على اثنين منها ، يوازن بينهما وبين شرح ابن أبى الحديد ناقلا عن شيخ من شيوخه ، فيقول :

شرح ابن أبى الحديد على مذاق المتكلمين مع ضغث من التصوف وضغث من الحكمة .

وشرح الميثم – وهو يعنى كمال الدين ميثم بن على ابن ميثم البحرانى ٦٧٩هـ . وهو مطبوع – على مذاق الحكماء وأهل العرفان .

وشرح الميرزا علاء الدين الحسينى الأصفهانى الملقب بكلستانه – واسم شرحه : بهجة الحدائق ، وهو مختصر – على مذاق الإخباريين . ثم قال : ابن أبى أبى الحديد متكلم كتب على طرز الكلام وابن ميثم حكيم كتب على قانون الحكمة وكثيراً ما يسلط يد التأويل على الظواهر فيما مجال لا للتأويل فيه،وابن أبى الحديد مع تسننه قد يتوهم من شرحه تشيعه وابن الميثم بالعكس .

* * *

وشرح ابن أبى الحديد كما قلت لك طبعت طبعته الأولى طبع حجر فى فارس سنة ١٢٧١ هـ فى مجلدين وطبعت طبعته الثانية فى مصر بمطبعة مصطفى الحلبى سنة ١٣٢٩ هـ فى أربعة مجلدات يضم كل مجلد منها خمسة أجزاء من تجزئة المؤلف. وقد شرعت دار إحياء الكتب العربية فى طبعه طبعة ثالثة أخذت فيها منذ سنة ١٣٧٨ هـ – ١٩٥٨ م على تجزئة جديدة صغيرة لا ندرى كم ستستوعب من أجزاء .

ولشرح ابن أبى الحديد هذا مختصر اختصره الفقيه الجامع المولى سلطان محمود ابن غلام الطبسى . ذكر ذلك النورى شيخ هبة الدين فى مستدركه على الرسائل (ص ٨٠٥) .

الشعر الشرقي لعزرا باوند

بقلم
الدكتور نظمي لوقا
الأستاذ بكلية المعلمين

سيرة تحليلية

ما أكثر أوجه الشبه بين عزرا باوند المولود فى سنة ١٨٨٥ فى ولاية إيداهو بالغرب الأوسط من الولايات المتحدة الأمريكية ، وبين دون كيخوته فارس القصة الإسبانية المشهورة . فكلاهما يعيش باحساس الفارس الذى يؤمن بمثل لا يشاركه فى الإيمان بها مجتمعه . وكلاهما يريد أن يحيى الماضى بتقاليده وعرفه وأخلاقه . وكلاهما يمثل بسلوكه الحالم المتفرد والمؤمن المتحمس الذى يمضى فى سبيله لا يلوى على شىء ، لأن صوت سريرته أعلى فى أذنيه من هدير الجماهير ، ولأن تصوراته أرجح فى ناظريه من شهادة الحس عند الملايين . وهو فى تفرده أعز جانباً فى نظر نفسه من إجماع المعارضين والشانئين . وكلاهما بطل تأخر به زمنه وميدانه ، فانقلب من التمجيد إلى الزراية ، ومن قدسية الزعيم إلى شهيد بغير قدسية ، يكلل جبينه الشوك فى الموضع الذى كان يرجو أن يستقر فوقه الغار !

تلقى علومه فى كلية هاملتون بجامعة بنسلفانيا ، وحصل منها على درجة الماجستير فى اللغات الرومانسية — أى اللغات ذات الأصل اللاتينى — وفى سنة ١٩٠٧ عين محاضراً للغة الفرنسية واللغة الإسبانية فى كلية « وبش » بكر فوردفيل ، ولم تكن تعد فى ذلك الحين من معاهد التعليم العالى ذات الشأن .

ومنذ هذه البداية لحياته العملية ظهرت سجاياه الدون كيخوتيه . فالمعهد الذى يعمل فيه والبلد الذى يقيم به كلاهما متزمت إلى أقصى حدود التزمت . ولكن عزرا كان يؤمن بحرية فنانى عصر النهضة فتجاهل الواقع وعاش حياة بوهيمية طلقة من جميع القيود والشكليات . لأن الظاهر عنده لا يستحق الاحترام ، والاحترام والرعاية كلهما للباطن وحده ، فأحفظ ذلك عليه من بيدهم الأمر فى المعهد والمدينة ، وأفزعهم أن يروا معلم بناتهم وبنيهم صورة مجسمة لفنانى الحى اللاتينى فى باريس ببوهيميته وتحديه للعرف المستقر والتقاليد الموروثة .

ولم يكفه هذا ، فتخير موضوعاً مثيراً لمعركة حاسمة بينه وبين طواحين الهواء ! فقد مرت بالمدينة بعد التحاقه بالعمل بشهور قليلة فرقة تمثيلية من تلك الفرق الجوالة . وأصيبت إحدى فتيات الكوراس بمرض أقعدها عن مواصلة الرحلة ، فتخلت عنها الفرقة وتركتها بغير مال وبغير مورد ، فعطف عليها عزرا باوند عطفاً بريئاً وأواها إلى بيته ، فكان ذلك إيذاناً بقيام الصيحة

فى كل مكان ترميه بالمجون والانحلال والفجور . وكانت فضيحة . وكان طرد من الجامعة والمدينة .

ومنذ تلك اللحظة حدد عزرا باوند موقفه من كل ما يمثله مجتمع وطنه من القيم الفكرية والخلقية والدينية . ونصب نفسه لمحاربة هذه العقلية الشكلية الجامدة التى تعادى بالضرورة كل فرح بالحياة وإقبال عليها وكل إحساس طليق صادق وتفكير حر .

وهكذا قرر باوند مغادرة الولايات المتحدة متبرماً بما لمسه من سوقية ومجافاة لمعنى الحضارة القائمة على الذوق والعقل والحس السليم ، ضيق النفس بما يرين على بلاده من السيطرة اليهودية . فعزرا باوند من أعداء الصهيونية العالمية ، وإن كان من المفارقات الطريفة أن اسمه — وهو المسيحى — مأخوذ من التوراة !

وأعوزه المال للهجرة فلم يبال أن يركب سفينة تنقل السائمة إلى أوربا أنزلته فى جبل طارق ، ومن هناك اخترق إسبانيا سيراً على قدميه إلى جنوب فرنسا حيث جاب قراها الجميلة وجاس خلال شواطئ الريفيرا إلى إيطاليا ، حيث حط فى البندقية رحاله فترة من الزمن . ومن هناك نشر مجموعة أشعاره الأولى تحت عنوان باللغة الإيطالية معناه : « ساعة الغسق » وكانت طبعة محدودة لم تطرح للتداول التجارى فى السوق فى سنة ١٩٠٨ . وفى تلك السنة نفسها رحل باوند إلى إنجلترا حيث بقى إلى سنة ١٩٢١ .

وفى إنجلترا استقر فى مسكن صغير بلندن وقام برحلات إلى بعض الأقاليم الإنجليزية . ومما يسترعى النظر أن باوند لم يصل فى مدى السنوات الثلاث عشرة التى قضاها هناك إلى مكانة مرموقة بالمعنى العام ، مع أنه كان علماً بارزاً فى أوساط أدباء الطليعة . وقدم العون الملموس لأقطاب المجددين من أمثال جويس وإليوت . فكان الرأى فيه عند رحيله عن إنجلترا هو الرأى فيه عند وصوله إليها : أنه رجل أحمر اللحية كث الشعر طويله أشقره ، فى لســانه لكنة أهل الغرب الأمريكى واضحة ، ذو طاقة جامحة ، فيه طرافة ، بيد أنه مزعج مقلق ، تصدر عنه أعمال وأقوال على خلاف ما يتوقع الناس منه . فيه سذاجة وحماسة شديدة ، شغوف بادهاش الناس بغرابة أطواره وأساليبه وبدواته ، مسرف فى ثورته على كل شىء ، ومناقشته لكل شىء ، وتحديه لكل عرف مستقر يأخذه الناس مأخذ التسليم ، فهو محط الأنظار ، بيد أن القلوب لا تهوى إليه .

وقد أثرت أساليبه الشعرية المتحررة تأثيراً شديد الأهمية فى الشعراء الجدد ، ولكنه لم يحتل مكاناً بين الشعراء الذين يقدرهم الرأى العام ، مثل توماس هاردى وييتز وبروك وشعراء الحرب العالمية الأولى . وقد توالت مجموعات شعره الصغيرة منذ سنة ١٩٠٩ . وفى سنة ١٩١٠ ظهر كتابه « روح اللغات ذات الأصل اللاتينى » وقد أثنى عليه النقاد لما فيه من حرارة وحماسة بيد أنهم عابوا عليه بعده عن الدقة فى الترجمة والاستشهاد بالنصوص .

وفى سنة ١٩١٠ كانت هناك موجة من الاهتمام فى لندن بزعامة هولم تنصب على الشعر اليابانى المشهور بايجازه الشديد وتركيزه الحافل بالإيماءات والرموز والصور النابضة الخاطفة . فقوام هذا الشعر هو الصورة لا الفكرة .

وإلى هذا النوع من الشعر الشرقى ترجع أصول المذهب التصويرى ، ذلك المذهب الذى يعتبر الشعر صوراً يجب أن تخلو من التعليق الذهنى ، ولا ترتبط بقالب من قوالب الوزن المفروضة أو القافية . فهو نزعة تجديدية ترمى إلى تركيز لغة الشعر والبعد بها عن الاتجاه العاطفى . وقد تولى باوند فى سنة ١٩١٤ نشر مجموعة من شعر أتباع هذا المذهب . بيد أنه بعد ذلك مباشرة انسلخ عن هذه النزعة التصويرية ليحتفظ باستقلاله الذى حرص عليه دائماً .

وكان باوند قد تعرف فى سنة ١٩١٢ بالشاعر ييتز وصحبه فى شتاءين متعاقبين فأقام معه فى كوخه الريفى بمثابة سكرتير غير رسمى . وفى تلك الفترة أيضاً عكف باوند على المدونات التى تركها إرنست فنولوزا الخبير الأمريكى الكبير فى الفن اليابانى . وكانت أرملة إرنست قد اطلعت من قبيل الصدفة على أشعار باوند فأذهلتها حيويتها وتركيزها الشديد الذى يلائم الأسلوب اليابانى فى التعبير ، فحملت إليه مدونات زوجها وبها مترجمات حرفية لنصوص من الأشعار الصينية واليابانية القديمة ، ورغبت إليه فى إعادة تحرير هذه النصوص أو تقديمها منظومة إلى قراء الإنجليزية .

وعن طريق هذه المدونات عرف باوند أيضاً نظام الكتابة فى اللغتين ، واستطاع أن ينفذ إلى أسلوبهما التصويرى ، حتى لقد تسنى له أن يعرف « الصور الحسية » للقصائد المكتوبة باللغتين من غير أن يعرف كلمة واحدة منهما معرفة النطق أو السماع !

إن غروب الشمس يكتبه الصينيون القدامى على شكل شجرة ذات فروع ، يبدو فوق فرعها الأعلى نصف قرص الشمس ظاهراً . ففى وسع المرء أن يعرف المقصود من هذا الشكل للكلمة المكتوبة ، من غير أن يعرف نطق الكلمة نفسها باللغة الصينية !

وعلى هذا المنوال ترجم باوند مزيداً من القصائد الصينية أضافه إلى ما ترجمه فنولوزا . وصاغ تلك الترجمات المزعومة فى شعر من أجمل شعره وأشده أهمية . وهذه الأشعار ذات المضمون الصينى العام هى لباب شعر باوند الشرقى .

ومن هذا الباب أيضاً دخلت الكنفشيوشية أدب باوند وتفكيره الاجتماعى والفنى . وأظهر ما يكون أثر كنفشيوش فى أهم أشعاره التالية ، تلك التى سماها الأناشيد ، مستعيراً لها التعبير الإيطالى الذى استخدمه دانتى اليجيرى فى نظم كوميدياه الإلهية .

وترجع معرفته بإليوت إلى سنة ١٩١٥ ، حينما كان إليوت ناشئاً لا يجد من يرضى بنشر شعره فشجعه ومهد له سبل النشر . وفيما بين اندلاع الحرب العالمية الأولى والفترة التالية لها مباشرة نظم باوند قصيدتين طويلتين هما : « هيو سلوين موبرلى » و « تمجيدا لسكستيوس بروبرتيوس » . وفى هاتين القصيدتين بدت بوضوح نقمته الشديدة على النظام التجارى الرأسمالى الذى تبتذل فيه الثقافة ويسخر فيه الأدب للطنطنة السوقية ، ونقمته على الخراب الذى أحدثته الحرب فى صفوف المثقفين والفنانين ، وقد ذهب ضحيتها كثير من أصحاب المواهب الزاهرة والواعدة على السواء .

وكان زواج باوند فى سنة ١٩١٤ من دوروثى شيكسبير وهى ابنة محام لندنى ، وقد أنجب منها ولداً وبنتاً . وقد تزوجت البنت من كونت إيطالى وأقامت معه فى قلعته بالتيرول الإيطالى .

ولعل ازدياد أعبائه بسبب الزواج والإنجاب ، مع عجزه عن الحصول على مركز أدبى ثابت فى لندن هو الذى حدا به إلى التفكير فى الهجرة . ولعل إحساسه المرهف لم يطق جو لندن فى أعقاب الحرب وقد تبدل كل ما كان مأنوساً مألوفاً فيها . يضاف إلى هذا أن باوند كان قد فقد فى تلك الفترة منصب نائب رئيس تحرير صحيفة أثينيوم الأدبية ، وكان يدر عليه خمسة جنيهات أسبوعياً يعول عليها فى ضرورات حياة أسرته .

ومهما يكن من شىء فقد استقر فى باريس من سنة ١٩٢١ إلى سنة ١٩٢٥ . وكانت فى تلك الفترة مقصد الأمريكيين المتطلعين إلى حياة الفن والأدب ، أو الذين يتسترون تحت نزعة الأدب والفن ليعيشوا متحررين منطلقين مستغلين انخفاض الأسعار فى باريس وضخامة القوة الشرائية بالدولار الأمريكى فيها .

وكان من بين من عرفهم فى تلك الفترة هناك الشاب أرنست همنجواى الذى استمد من جو تلك

الفترة قصته الشهيرة « وداعاً للسلاح » . وارتبط باوند بأدباء الطليعة الفرنسيين برباط الصداقة ، ومنهم الممثل المخرج الرسام الراقص « جان كوكتو » و « جرترود شتاين » .

وفى تلك الفترة كتب النص الأدبى والموسيقى لأوبرا عن الشاعر الفرنسى الصعلوك « فرانسوا فييون » وقد أخرجت هذه الأوبرا هيئة الإذاعة البريطانية فيما بعد . وأبدى اهتماماً كبيراً بالشئون الاقتصادية نجد أثره واضحاً فى الأناشيد على صورة مقت هائل للربا والاقتصاد الرأسمالى المتطرف الذى لا يخضع لتوجيه المجتمع . وهو اتجاه زعم خصومه ولاسيما اليهود أنه علامة على الشذوذ والخرف ، مع أنه يتفق فيه مع كثير من الحكماء وفلاسفة الاجتماع والفنانين والنقاد ، وأشهرهم وليم كوبيت وتوماس كارلايل وجون راسكين .

وفى سنة ١٩٢٥ سئم الإقامة بباريس فرحل إلى رابالو على ساحل إيطاليا . وهناك عاصر بداية الوثبة الفاشستية عندما كانت خارج الحكم لا ترمى إلى التوسع الاستعمارى العسكرى ولا إلى الاضطهاد العنصرى ، وشرع باوند يدرس تاريخ إيطاليا ابتداء من المرحلة الرومانية القديمة وانهمك فى نظم الأناشيد التى صارت شغله الشاغل .

وما أن حلت سنة ١٩٣٠ حتى جرت عليه علاقته الودية بموسولينى ونظامه فى الحكم موجة من الكراهية لدى التقدميين فى بريطانيا وأمريكا . وأخذت هذه الموجة تزداد بمرور الأيام ولا سيما بعد غزو إيطاليا لبلاد الحبشة ثم تكوينها محور روما برلين .

وقد بلغ من أمر تجمع سحب الكراهية ضد باوند أنه عندما حاول مغادرة إيطاليا بالقطار الدبلوماسى الذى أقل الرعايا الأمريكيين غداة دخول أمريكا الحرب ضد المحور سنة ١٩٤٢ حالت السفارة الأمريكية بينه وبين ذلك . كما أبت عليه وزارة الخارجية الأمريكية تأشيرة العودة إلى أمريكا عندما طلبها بواسطة الدولة التى تمثل المصالح الأمريكية مع أنه كان قد حجز على الطائرة مكاناً له ولزوجته بالفعل . لأن الرأى العام الأمريكى والإنجليزى لم يغفرا له إذاعاته من راديو روما تأييداً لموسولينى قبل دخول أمريكا الحرب بصفة رسمية . ولعل باوند لم يكن مدركاً مدى ما تفيض به نفوس الناس فى أمريكا من بغضاء لدول المحور . وهذا الجهل راجع بلا شك فى المقام الأول لطول غيابه عن وطنه الأصلى حتى نشأ ما يمكن أن يسمى فاصلا شعورياً بينه وبين وطنه .

واضطر عزرا باوند لمواصلة إذاعاته الأدبية من القسم الإنجليزى براديو روما ، مشترطاً على وزارة الثقافة الإيطالية ألا يتلقى أى توجيهات سياسية أو غير سياسية ، وأن تكون إذاعاته غير خاضعة للرقابة .

وأصدرت محكمة كولومبيا ضد باوند حكماً غيابياً يقضى بتوجيه تهمة الخيانة العظمى إليه سنة ١٩٤٣ . ثم تأيد ذلك الحكم فى أكتوبر سنة ١٩٤٥ . فلما تم للقوات الأمريكية فتح إيطاليا سنة ١٩٤٥ ألقى القبض عليه ووضعته قيادة الجيش الأمريكى فى محبس انفرادى عبارة عن قفص من الأسلاك الشائكة ليس له سقف ! وحرم على أى إنسان أن يكلمه ، وكانت الأنوار الكاشفة تسلط عليه ليلا وتذود عنه النوم ، فأصيب بعد ستة أسابيع بانهيار عصبى حاد ، فنقل إلى خيمة وسمح له باختيار كتابين يطالعهما فاختار أعمال كونفشيوش باللغة الصينية والكتاب المقدس . وعطف عليه بعض الجنود الأمريكيين السود فزودوه باحدى مناضد الجيش العتيقة وأدوات للكتابة .

وبعد شفائه من الانهيار شرع ينظم « أناشيد بيزا » كما ترجم نصين من كونفشيوش . وفى نوفمبر سنة ١٩٤٥ نقل إلى واشنطن لإعادة محاكمته حضورياً . ولكن لجنة الفحص الطبى قررت أنه فى حالة عقلية لا تسمح له بمواجهة الاتهام وتحمل مسئوليات الدفاع عن نفسه ، فأودع مستشفى السجن الحربى .

وكانت إقامته هناك من أخصب فترات حياته : ترجم فيها مسرحية لسوفوكليس عن الإغريقية ، وكتاب أشعار دينية صينية ، وواصل عمله فى نظم الأناشيد .

وفى سنة ١٩٤٩ منح باوند جائزة بولينجن عن « أناشيد بيزا » التى نشرت على حدة . وكان تلميذه القديم ت . س . إيليوت من بين المحكمين ومعه لويل وآودن . وفى سنة ١٩٥٨ قامت الأوساط الأدبية فى إنجلترا وأمريكا بحملة كبيرة للإفراج عن باوند باعتباره من أعلام الأدب فى القرن العشرين ، وآتت الحملة ثمارها فأفرج عنه ورحل إلى إيطاليا ليعيش مع ابنته فى قلعة زوجها بالتيرول ، حيث يثابر حتى اليوم على نظم المزيد من أناشيده التى يشيع فيها الطابع الشرقى والحكمة الشرقية .

وهكذا يتمثل أمامنا عزرا باوند رجلا يختلف الناس فيه أشد الاختلاف بين العبقرية والشذوذ الأحمق . ولكنهم — مهما اختلفوا — متفقون ولا شك على أنه إنسان مخلص يعيش أفكاره فى صدق متطرف ، ولا محل للشك فى نزاهته واستقلاله . إنه رأس قد يختلف الناس فى قيمته ، ولكنه ليس ذيلا بأى حال من الأحوال .

شعره الشرقى

تنبث النزعة الشرقية فى أناشيد باوند وتصبغ أسلوبه وأفكاره وصوره ، حتى تلك المواضع التى يتعرض فيها لأمور الغرب الخالصة . ففلسفة الشرق عنصر هام من عناصر ذوقه ومعاييره .

وتبدو السمة الشرقية (ولا سيما الصينية واليابانية) فى تركيزه الشديد فى اللغة وإيثاره للصورة الناطقة بذاتها بحيث تكون غانية عن كل تعليق .

فاذا تأملت صورة صغيرة من هذا القبيل :

البركة القديمة ، أجل !
وضفدع تقفز إلى الماء .
ورذاذ يتطاير !

طالعك على الفور السكون السائد ، ثم إذا بشىء يمزق ذلك السكون فجأة ، ليعود السكون فيسود بصورة أبقى وأرسخ . بيد أنه لا يقول لك شيئاً من هذا بل يترك لك الصورة الحسية تحدثك عنه حديثاً غير ذهنى ، فلا يربطك بإحساس محدد يمليه عليك . وهذه الطريقة فى التصوير هى قوام الشعر اليابانى ، وهى بعينها الطريقة التى يؤثرها باوند فى شعره ولا سيما بعد سنة ١٩٢٦ . فكل تعليق ذهنى على الصورة الحسية النابضة من شأنه أن يعتبر فى العرف اليابانى فساد ذوق يثقل الصورة الشعرية بل يطعنها فى الصميم ، مثلما يقضى على الحلم ورؤاه أن توقظ الحالم من كراه لتخاطب وعيه المنطقى بأحكام مترابطة مملاة .

ومن الأساليب الشرقية التى تأثر بها عزرا باوند ذلك التكرير الذى يرمى إلى تكثيف الإحساس . وهى طريقة يكثر استعمالها لدى أهل الصين ، ولا تخلو منها مواضع كثيرة من أشعار العهد القديم . وليس من النادر أن يلجأ عزرا باوند إلى هذا الأسلوب :

خالية هى السبل .
خالية هى سبل هذه الأرض .
والأزاهير
تنحنى إلى الأمام برؤوس ثقال .
خالية هى سبل هذه الأرض

فهو يعزل بدقة وحذق إحساساً أو انفعالا معيناً يمر به بحيث يجرده من كل متعلقاته . ثم يعمد إلى هدهدته بالحركة طوراً وبالسكون طوراً آخر ، إلى أن يستقر فى صورة حسية حية قائمة بذاتها ، تخاطب الوجدان خطاب الموضوع المحسوس لمشاعر أى إنسان . وهو خطاب يختلف باختلاف القارئ المتأمل . وهذا يضارع الصورة المرسومة التى نعهدها فى فنون الشرق الأقصى الدقيقة المرهفة .

لقد هضم باوند هذا الأسلوب الفنى وامتصه وراح يصوغ فيه أحاسيسه الخاصة . ويقول الثقاة أنه فى ترجماته عن اليابانية والصينية ليس مترجماً وإنما هو متأثر أو مقتبس ومستلهم لا أكثر . وإنتاجه الشعرى فى هذه الترجمات المزعومة إنما هو إنتاج خاص بباوند دون سواه يتزيى بالترجمة أو يتخذ عنوانها ، ولعله فى ذلك شبيه بما انتهجه ابن المقفع فى كليلة ودمنة .

وباوند لا يلتزم أمانة الترجمة إلا حيث يلتقى النص التقاء تاماً مع إحساسه الخاص . فهو لا يكون مترجماً أميناً إلا بالصدفة . ولك أن تقول إنه شاعر أصيل يلتقى بشاعر قديم فى سياق واحد فيجريان على إيقاع واحد لا يربطهما قسراً ولا يشد أحدهما إلى الآخر ، وإنما هو التقاء فى الإحساس والمزاج . أما حين يختلفان فالشاعر الجديد يجرف فى طريقه الشاعر القديم غير مبال ولا متحرج .

فالأولى أن يقال فى ترجمات عزرا باوند للأشعار الشرقية القديمة أنها أشعاره هو فى المقام الأول . وأن الشرق هو مبعث وحيها إليه . فهو يعيش المؤلف الأصلى وينطقه بالإنجليزية ويحمله على معالجة أزمات الزمن الحاضر .

وكان باوند حتى سنة ١٩٢٦ يؤمن بعبادة الجمال المجرد . ثم هزته الحرب الأولى فأدرك أن الفنان المبدع الذى يبذل نفسه قطرة قطرة فى أعماله الخلاقة (ومثله الأعلى فى ذلك فلوبير) لا مكان له فى دنيا البشر الذين يعبدون المال ويقدسون اللذات الرخيصة وحدها . فراح باوند يلتمس عند أخلاق الشرق وتعاليم كونفشيوش طوق النجاة للعالم الغربى المنهار . وبذلك زاد نصيب الشرق فى شعر باوند زيادة هائلة منذ ودع خطته الجمالية الأولى فى قصيدته « هيو سلوين موبرلى » التى نقد نفسه فيها نقداً ذاتياً لأنه غفل عن الابتذال الغث الذى يوجهه العصر الحديث ضد روح كل فنان صادق حر .

والأناشيد شعر ملحمى يتغنى فيه باوند بقصة النوع البشرى أو الحضارة البشرية كما يراها ويسجل فيها معالم تطورها الفنى والأخلاقى والوجدانى . بيد أن ملحمة باوند لا تدور حول بطل كما هو الحال فى الأوديسية حيث كان أوديسيوس ينشد الأوبة إلى موضع معين هو إيثاكا . فالبطل فى ملحمة باوند هو الإنسان من حيث هو إنسان ، متمثلا فى أنماط مختلفين من البشر ، يبحثون لا عن مكان محدد ، بل عن « الحضارة » بمعناها الصحيح ماذا عساها تكون .

ولئن استغرق بحث أوديسيوس عن إيثاكا عشر سنين ، فبحث الإنسان عن الحضارة مستمر لا يعرف التوقف . ولذا نجد باوند يعود إلى مراحل التاريخ الأولى ، ويتخير رواد الحضارة الصادقين من بين شعراء البروفانس الجوالين تارة ، ومن بين شعراء إيطاليا الأولين تارة أخرى ، ومن مؤسسى الحكومات والشرائع القويمة وأئمة السلوك الاجتماعى الحكيم ، وعلى رأس هؤلاء جيفرسون الأمريكى من المحدثين وكونفشيوش الصينى من الحكماء الغابرين .

وكونفشيوش على الخصوص هو منبع الحكمة فى نظره للفرد والمجتمع على السواء . حتى أنه يراه أولى من سقراط بلقب رأس الحكماء ، لأنه بتعليمه عن طريق الأمثولة والقصة ذات المغزى الحكيم لا يحدث ذلك الانفصام الجدلى بين الفكر النظرى والتجربة الحية المحسوسة .

فالأناشيد إذن تقوم على نظرة انتقائية على مر تاريخ الحضارة البشرية من وجهة نظر عزرا باوند . وفيها يشيد بأمجاد الفن باعتباره الآية البارزة للحضارة . أما عصور المجد والأبهة والثراء فيسقطها من حسابه .

والحضارة الحقة فى نظر باوند تحترم الشعائر التقليدية والعادات السديدة وتتسم فى سلوكها بالبساطة والصراحة والسجية السليمة وتتحاشى الأبهة والتكلف ،

ولا يخجل أبناؤها من عواطفهم الطبيعية لأنهم يحبون الحياة ويقبلون عليها بأذهان متفتحة وتطلع يقظ فطن .

ولعل أكبر جانب من الأناشيد – ملحمة الحضارة الإنسانية – هو الذى خصصه باوند للصين القديمة ، لأنه يعتبر الصين أعظم موطن للحضارة الصحيحة على مدى قرون طويلة . وكانت الدولة فيها تسير على خطة حكيمة فهى لا تجنح إلى الإسراف فى جباية الضرائب وتعامل الناس بالرفق وتشجع الفن ولا يزدهر فيها الربا ويعيش أهلها فى دماثة وتعاطف وسماحة على هدى تعاليم كونفشيوش .

وهو فى هذه الأناشيد الملحمية يستخدم عبارات بأسرها من لغات كثيرة وينتقل من خاطر إلى خاطر معتمداً على الرمز والإيماء والتعريض. ويقتبس من المؤلفين ذوى الحظوة عنده مثل فولتير وتاونى صاحب « الدين ونشأة الرأسمالية » وبروكس آدمز صاحب « قانون التمدن والانحطاط » .

ومن العسير أن يفهم المرء شعر باوند الشرقى خاصة من غير دراسة واطلاع واع على تاريخ الصين السياسى والفكرى والتعاليم البوذية والكونفشيوشية . ولا محل للقول بأن الصور الشعرية فى أناشيده أولى بالاهتمام من المعانى . لأن باوند فى أناشيده بصفة خاصة صاحب فلسفة معينة يدعو إليها عن طريق الصورة الشعرية الموحية .

ولعل هذا هو السبب فى اعتقاد بعض الناس أن باوند أفسد شعره بذلك المضمون العلمى أو التاريخى . فباوند يؤكد – بحق – أنه ليس فى المعرفة التاريخية ما يتنافى مع الشعر . وأن الجهل ليس عنصراً من عناصر الشاعرية وتذوق الشعر !

ومن حق شاعر وهب شعره كل نفسه فى حياته الطويلة الشاقة باخلاص أن يجهد الناس أنفسهم فى النفاذ إلى مراميه البعيدة أو الغامضة . ومقياس قيمة العمل الفنى بعد ذلك أن تجده جديراً بما بذل فى تفهمه من جهد . أما التقاعس عن بذل أى جهد سلفاً فلا ينهض مطعناً على العمل الفنى الوعر ، إلا كما تنهض صلابة القشرة مطعناً على ثمرة البندق أو الجوز أو القسطل ، أو كما تنهض صلابة المحارة مطعناً سلفاً على قيمة اللؤلؤة الكامنة فيها .

إن شعر باوند الشرقى شعر وعر مثقل بثمار ثقافته الفنية والتاريخية الضخمة . ودراسته العميقة لتراث الشرق الفكرى والروحى . فهو شعر مترف ، غنى بالرمز ، مثير للذهن ، باعث على الفضول العقلى والثقافى .

ويعتقد باوند أن هذا الفضول العقلى هو سر حيوية الذهن البشرى ، فلا عجب يدعو إليه ويعتمد عليه فى تسجيله لزحف العقل نحو الحضارة ، ويطالب به قارئه الجاد .

أما القارئ غير الجاد ، فلم يخلق لباوند . ولم يخلق له باوند !

ومن صعوبات هذا الشعر الشرقى قفزه من موضوع إلى موضوع تاركاً للقارئ إدراك الرابطة على قدر طاقته وقد يصل فى تنقله السريع بين الموضوعات إلى حد تداعى الخواطر الحر . ولكنك متى فطنت إلى ما يشير إليه بالضبط أدركت الرابطة الخاصة التى تكمن وراء ذلك التفكك الظاهرى. وهو ينحو فى هذا الشعر الشرقى منحى إرشادياً لأن روح الشرق هى منبع الهداية فى نظره لعالم الغد الأفضل . ويتخذ تعاليم الشرق وسيلة لإبراز كفاح الفنان الموهوب ذى الأصالة ضد جمود التقاليد والعرف الاجتماعى المادى الشكلى الجاهل ، ذلك الجهل الذى يتهدد سلامة عقل الفنان ويكاد يدمره . فلا يجد الفنان الأصيل محيصاً من الانعزال عن ذلك الواقع الجامد فى إباء وصلابة وكرامة .

ولم يفرغ باوند حتى اليوم من نظم أناشيده ، وأكبر الظن أن ملحمته تلك ستظل مفتوحة بلا ختام ، كموضوعها نفسه ، وهو كفاح الإنسان فى سبيل الحضارة الحقة الجديرة به .

المبعوث

(وفى هذه القصيدة تبدو فكرة التناسخ واضحة):

اذهب أيها الكتاب الأبكم ،
وقل لتلك التى غنتنى ذات مرة تلك الأغنية من لاوس :
لو أن لديك من الأغانى
كفاء ما تعرفين من الأمور ،
اذن لكان لديك ما يحدوك إلى التجاوز والغفران
حتى عن خطاياى التى تثقل كاهلى .
وشيد لها أمجاداً من أعمار خطاياى .

قل لتلك التى تذيع
ذاك الكنز من العبير فى الهواء ،
غير مكترثة إلا بأن تبعث مفاتنها
نفحة الحياة فى اللحظة العابرة :
إنى سأجعلها تعيش
كما يعيش الورد ، مضمخاً بعنبر سحرى ،
أحمر اللون مثقلا بلون البرتقال وكلاهما
صار جوهراً واحداً ولوناً واحداً
يتحدى الزمن .

قل لتلك التى تمضى
بأغنية على شفتيها
ولكنها لا تشدو بالأغنية ، ولا هى تعرف
من ذا نظمها : إن ثغراً آخر
عسى أن يكون فى مثل جمال ثغرها ،
وعسى أن يكون ، فى عصور مقبلة ، أحظى بعبادها ،
عندما يكون تراب جدثينا مطروحا ،
وقد نخلته غربلة بعد غربلة من النسيان ،
إلى أن يكون التغير قد أتى
على كل شىء خلا « الجمال » وحده .

النشيد الحادى والثمانون

(وفيه تظهر نزعة كونفشيوشية واضحة)

ما تحبه حق الحب حرى أن يبقى
وما عداه هباء :
ما تحبه حق الحب لن ينتزع منك
ما تحبه حق الحب هو ميراثك الحق
لمن الدنيا ؟ لى أم لهم ؟
أم لعلها ليست لأحد ؟
فى البدء جاء المنظور ، ثم نشأت منه للنابض المحسوس
جنة الفردوس ، وإن يكن فى أبهاء الجحيم منبتها
ما تحبه حق الحب فهو ميراثك الحق .

النملة قنطروس فى عالمها التنينى .
طامن من خيلائك ، فليس الإنسان
هو الذى صنع الشجاعة ، أو النظام ، أو الاتساق ،
طامن من خيلائك ، طامن منها قلت لك !
تعلم من عالم الخضرة أين عسى يكون مكانك
فى سلم الإبداع أو البراعة الفنية الحقة .
طامن من خيلائك ،
واطرح عنك عنجهيتك !
فالخوذة الخضراء قد أبطلت أناقة بيضتك .
« سد نفسك ، ينقد لك الآخرون »
طامن من خيلائك
إن أنت إلا كلب مغلوب على أمره حين تهب عاصفة الثلج ،
وعقعق منتفخ الأوداج حين يذر قرن الشمس المتقلب ،
نصفك أسود ونصفك أبيض
لا تعرف لك جناحاً من ذيل
طامن من خيلائك .
فما أحقر أحقادك
التى أرضعتها لبان البهتان ،
طامن من خيلائك ،

أيها النافر للخراب ، النكس عند الإحسان ،
طامن من خيلائك ،
طامن منها قلت لك !

أما أن تقدم على العمل حتى لا تكون معطلا
فذاك ليس بخيلاء .
وأن تطرق فى احتشام
كى تحمل القدم على أن يفتح بابه
وأن تجمع من الهواء تراثاً حياً
أو تقبس من عين عتيقة ذكية شعلتها التى لم تخمد
فذاك ليس بخيلاء !
ها هنا الخطأ كله فى جانب التعطيل ،
الخطأ كله فى جانب التهيب والخور

عذرية
(ويبدو فيها تقديسه للجمال كتجربة متبلورة)

لا . لا ! اذهبى عنى . فقد غادرتها منذ قليل .
ولن أفسد غمدى ببهاء أدنى ،
فالهواء الذى يحيط بى فيه خفة جديدة .
رهيفان ذراعاها ، وما أشد ما طوقانى .
وغادرتنى مؤتزراً بغلالة من أثير ،
كأنما أنا مدرج فى أوراق شجر لطاف ،تلفنى رقة صافية
أوه . لقد جنيت السحر من قربها
فأنا مدرج إلى المنتصف فى نصف ما يحف بها من الأشياء
لا . لا ! اذهبى عنى فلم تزل عندى نكهتها ،
رفافة كنسيم الربيع يهب من خميلة شجراء ،
والبراعم الخضر قد بزغت — ويح نيسان ! — فى الأغصان ،
فراحت يدها الرهيفة توقف نزف ما جرحه الشتاء ،
وفيها من نكهة الشجر مشابه لا تجحد :
بيضاء هى كاللحاء . بيضاء هى أوقات تلك الحسناء .

فتاتان فى المترو
(وهى مقطوعة على نمط الصور اليابانية الصغيرة الدقيقة) .

تراءى هذان الوجهان فى الزحام :
نوارتين فوق غصن ندى قاتم . . .

النشيد الثالث عشر
(وهو ذو مسحة صينية متعددة الألوان والظلال) .

مر « كونج »
أمام هيكل أسلافه
ودخل غيضة الشربين
ومنها خرج عند النهر الأدنى
ومعه « خيونشى »
و « تيان » ذو اللسان المتطامن
وقال « كونج » نحن مجهولون ،
فهل تحترف قيادة عجلة الحرب ؟
فتغدو عندئذ مشهورا ٤
أو لعل الأوفق أن أحترف قيادة عجلة الحرب ، أو رمى السهام ؟
أو أمارس الخطابة فى الجماهير ؟ »
وقال « تسولو » : « أنا سأنظم وسائل الدفاع » .
وقال « خيو » : « لو كنت أمير إقليم
إذن لسسته خيراً مما يساس هذا الإقليم » .
وقال « تشى » : « وأنا أفضل أن آوى إلى هيكل جبلى صغير ،
تسير فيه المراسم بانتظام ،
وتؤدى فيه الطقوس على حسب الأصول » .
وقال « تيان » ، ويده على أوتار المزهر ،
وتتابعت الأنغام الخافتة
بعد أن زايلت يده الأوتار ،

وراحت تتصاعد كالدخان ، تحت الأوراق ،
وقد أتبع بنظره صوتها المترامى :
« بركة السباحة العتيقة ،
والفتيان يلقون بأنفسهم من فوق الألواح ،
أو يجلسون بين دق الشجر يعزفون المندولين » .
وابتسم « كونج » لجميعهم على السواء .
وأراد « تسينج سى » أن يعرف :
« أيهم أصاب الجواب ؟ »
فقال « كونج » : « كلهم أصاب الجواب ،
أعنى : أن كلا أصاب على حسب طبيعته »
ورفع « كونج » عصاه على « يوان يانج » ،
ويوان يانج أسن منه ،
لأن يوان يانج جلس على قارعة الطريق مدعياً
أنه يتلقى الحكمة .
وقال كونج :
« أيها الأحمق العجوز ! دع التمويه ،
وانهض وقم بعمل مجد » .
وقال كونج :
« احترموا مواهب الطفل
منذ اللحظة التى ينشق فيها الهواء ،
أما ابن الخمسين الذى لا يعرف شيئاً
فليس حقيقاً بالاحترام » .
وقال : « وحينما يتم للأمير أن يجمع حوله
جميع العلماء والفنانين ، فكنوزه كلها على أتم وجه
تستخدم » .
وقال كونج ، وخط قوله على الأوراق :
« من ليس فى دخيلة نفسه نظام
يعجزه أن ينشر النظام فيما حوله ،
ومن ليس فى دخيلة نفسه نظام
لن تسير أسرته وفق النظام المنشود ،
والأمير الذى ليس فى دخيلة نفسه نظام
يعجزه أن يقر النظام فى ممتلكاته » .
« النظام » أوصى به كونج
وأوصى بمبدأ « الرعاية الأخوية »
بيد أنه لم يقل شيئاً عن « الحياة بعد الموت » .
وقال :
« كل امرئ فى وسعه أن يندفع إلى التطرف
فمن اليسير أن يتجاوز الإنسان الحد ،
أما العسير فهو التزام الوسط الأمثل » .
وقالوا له : « إن اقترف إنسان جريمة قتل
فهل ينبغى أن يحميه أبوه ويخفيه ؟ »
فقال كونج :
« ينبغى أن يخفيه .
وأعطى كونج ابنته إلى « كونج تشانج »
مع أن كونج تشانج كان رهين السجن .
وأعطى بنت أخيه إلى « نان يونج »
مع أن نان يونج كان معزولا .
وقال كونج : « لقد حكم وانج باعتدال
« وفى أيامه كانت الدولة فى خير حال ،
بل إنى أستطيع أن أتذكر
يوماً ترك فيه المؤرخون فراغات فى كتاباتهم ،
أعنى للأشياء التى لا يعرفونها ،
بيد أن هذا الزمن يبدو أنه انقضى » .
وقال كونج : « من غير سليقة لن تستطيع
أن تعزف على تلك الآلة
أو تؤدى الموسيقى المناسبة للترانيم .
إن أزهار المشمش
تهب من الشرق إلى الغرب ،
وقد حاولت جهدى أن أحول بينها وبين السقوط » .

أنشودة جنود « شو » الرماة

(وهى صورة من التاريخ الصينى قبل المسيح بـ ١١٠٠ عام) .

ها نحن أولاء نجمع أولى بواكير السرخس البائقة
ونقول : متى العودة إلى وطننا ؟
ها نحن أولاء هنا لأن الكنين هم أعداؤنا
ولا راحة لنا بسبب أولئك المغول .
إننا نتبلغ بالبواكير البائقة اللدنة ،
وكلما ذكر أحد « العودة » ، فاض الآخرون بالأسى .
أسى فى العقول . ما أقوى الأسى . فنحن جياع وعطاش
ودفاعنا لم يرس بعد على أساس وطيد ، فلا يسمح أحد
لصاحبه بالعودة .

ها نحن نتبلغ بسوق السرخس وقد شاخت .
ونقول : ترى هل نترك لنعود فى أكتوبر ؟
إن أحوال الملك لا يسر فيها ، وليس لنا أن نستريح .
أسانا مرير ، بيد أننا لا نملك العودة إلى وطننا .
ما هذه الزهرة التى أينعت ؟
عجلة حرب من هذه ؟ عجلة الجنرال .
الخيول ، حتى خيوله هو أصابها الإعياء . وإنها لقوية !
لا راحة لنا . ثلاث معارك نخوضها كل شهر .
وايم السماء ، لقد نال من جياده الإعياء .
فالقواد فوق صهواتها ، والأجناد من حولها .
وهى جياد حسنة التدريب .
والقواد سهامهم من عاج وكنائنهم مزخرفة بجلود الأسماك .
والعدو خفيف الحركة سريع الانقضاض .
فينبغى أن نكون على حذر .
عندما خرجنا للجهاد كان الصفصاف مثقلا بالربيع ،
وعدنا والثلج يكسو كل شىء ،
نمشى على مهل ، فنحن جياع وعطاش ،
بالأسى تفيض نفوسنا ،
ومن ذا يدرى مدى أحزاننا ؟

رسالة زوجة تاجر النهر

(وفيها تصوير لعواطف المرأة الصينية الأصيلة) .

حين كان شعرى لم يزل مقصوصاً على استقامته عبر جبينى
كنت ألهو عند البوابة الأمامية بانتزاع الأزهار .
وأتيت أنت فوق أرجل طويلة من الخيزران ، تتلهى
بلعبة الحصان ،
وحمت حول مقعدى وأنت تلعب بالبرقوق الأزرق .
ومضينا نعيش فى قرية « تشوكان » :
إنسانين صغيرين ، لا يعرفان شكا ولا بغضاء .
وفى الرابعة عشرة تزوجت منك أنت يا مولاى .
لم أعرف الضحك من فرط الاحتشام .
خافضة الرأس ، أنظر إلى الحيطان .
لم أنظر خلفى ولو نوديت ألف مرة .
وفى الخامسة عشرة توقفت عن العبوس ،
وتمنيت أن يختلط ترابى بترابك
إلى أبد الأبيد .
فلماذا عسيت أتسلق المرقب ؟
وفى السادسة عشرة رحلت أنت ،
ذهبت إلى « كوتوين » البعيدة ، عن طريق نهر الدوامات
الهادرة ،
وها قد مرت على رحيلك خمسة أشهر .
والقرود ترسل ضجتها الأسوانة فوق رأسى .
عندما رحلت كنت تجر رجليك جرا .
وعلى البوابة الآن نما الطحلب بأنواعه الشتى ،
حتى بلغ من غزارته أنه يستعصى على الإقصاء !
وأوراق الشجر أسقطتها الريح باكرة هذا الخريف .
والفراشات المتزاوجة ها قد كستها صفرة أغسطس
فوق العشب فى الحديقة الغربية ،
فتؤذينى بمرآها : السن تتقدم بى .
فان كنت آتياً عبر مضايق نهر كيانج ،
نشدتك أن تعلمنى بذلك قبل الإياب ،

كى أمضى إليك هناك فألقاك
عند « تشوفوسا » .

رسالة منفى

إلى « سوكن » صاحب « راكيو » ، الصديق القديم ، مستشار « جين » .
الآن أتذكر أنك شيدت لى حانة خاصة
عند الجهة الجنوبية من القنطرة فى « تن شن » .
وبالذهب الأصفر والجواهر البيضاء كنا نجزى على الأغانى والضحكات
وكنا نشرب الشهر فى أعقاب الشهر ، ناسين أمر الملوك والأمراء .
والألباء يتقاطرون من البحر ومن الحدود الغربية ،
ومعهم ، ومعك أنت على الخصوص ،
لم يكن ثمة شائبة من خلاف ،
وكانوا يستهينون بعبور البحر وعبور الجبال ،
فى سبيل الحظوة بتلك الصحبة الرخية ،
فى سبيل الحظوة بتلك الصحبة الرخية ،
وكنا جميعاً نفضى بما فى قلوبنا وعقولنا ، فى غير ندم .
ثم أقصيت إلى جنوب واى ،
الغارقة بين خمائل الغار .
وأنت أقصيت إلى شمال « راكو هوكو »
حتى لم يبق قسط مشترك بيننا سوى خطرات الأفكار .
حتى إذا بلغ الفراق أسوأ مداه ،
التقينا ، ورحلنا إلى « سن جو » ،
مجتازين طيات الماء الهادر الدوار الستة والثلاثين أجمعين
إلى واد به ألف زهرة زاهية ،
وكان هذا أول الوديان .
ثم إلى عشرة آلاف واد تفيض بالصداح وريح الصنوبر
وبسروج الفضة ولجم الذهب
خرج علينا مقدم « شرقى كان » وأصحابه .
وأقبل أيضاً « الرجل الصادق » من شي يو ليلقانى ،
عازفاً على هارمونيكا مرصعة بالجواهر .
وفى بيوت سان كو العالية عزفوا لنا مزيداً من موسيقى سن ،
على آلات كثيرة ، كأن أصواتها أفراخ عنقاء تزقو ،
ولما ثمل مقدم كان تشو رقص ،
لأن أكمامه الطويلة لم تطق أن تبقى ساكنة
وهذه الموسيقى تعزف .
وأنا .. رقدت فى أثواب الديباج ونمت ورأسى فى حجره ،
وارتقت روحى فوق أجواز السماء ،
وقبل انقضاء النهار كنا قد تفرقنا كالنجوم ، أو كالمطر .
كان على أن أنطلق إلى سو ، البعيدة عبر المياه ،
وتعود أنت إلى قنطرتك فوق النهر .
ووالدك ، هذا الذى كان شجاعاً كالفهد ،
كان حاكماً فى « هاى شو » ، وقضى فيها على هياج الغوغاء .
وفى شهر مايو جعلك ترسل فى طلبى ،
على الرغم من بعد الشقة .
ولا أقول أن الرحلة كانت قليلة المشاق بلا وعثاء ،
وقد كسرت فى الطريق عجلات مركبتى ،
تلك الطريق الملتوية كأمعاء الضأن .
ولم أزل سائراً إلى أواخر العام ،
تحت الرياح القارصة الآتية من الشمال ،
وأنا أفكر فى هوان النفقات عليك ،
ومبلغ حفاوتك بأدائها .
ويا له من استقبال :
أكواب من اليشم الأحمر ، وطعام منضود فوق مائدة من الجواهر زرقاء .
وثملت ، ولم أفكر فى العودة .
وخرجت فمشيت معى إلى الركن الغربى من القلعة ،

إلى هيكل الأسلاف يحف به ماء نمير كاليشم الأزرق ،
تطفو على وجهه الزوارق ، وتشيع فى جوه نغمات
الهارمونيكا والطبول ،
وتموجات الماء كفلوس التنين خضراء كالعشب ،
والنشوة الدائمة تغدو وتروح بلا عائق ،
ونثار أوراق الصفصاف يتساقط كالثلج ،
والفتيات المصبوغات بالقرمز يسكرن عند الغروب ،
والماء ، بغوره البالغ مائة ذراع ، يعكس الحواجب
الخضر .
– والحواجب المصبوغة باللون الأخضر بديعة المنظر فى
ضوء القمر البازغ ،
حين تكون مصبوغة بلباقة ورشاقة –
والفتيات يتجاوبن بالغناء ،
وهن يرقصن فى شفوف من الوشى ،
والرياح تحمل الغناء ، وتتداخل فيه ،
فترفعه إلى مجرى السحب .
وكل ذاك صار إلى زوال .
وهيهات نحظى به من جديد .
وصعدت إلى البلاط للاختبار ،
فجربت حظ لايو ، وأديت أغنية تشويو ،
ولم أظفر بترقية ،
وعدت إلى الجبال الشرقية
أبيض اللمة .
ومرة أخرى ، فيما بعد ، التقينا عند رأس القنطرة
الجنوبية .
ثم انفض الزحام ، ومضيت أنت شمالا إلى قصر سان ،
فان سألتنى كيف حسرتى . على ذلك الفراق :
فهى غصة الزهر يسقط فى ختام الربيع
حسيراً ، ذاهلا مختلطاً .

ما جدوى الكلام ، وليس للكلام انتهاء ،
فشئون القلب ليس لها انتهاء .
ها أنا أدعو الغلام ،
وأجعله يجثو على ركبتيه هنا
ليختم هذا ،
ويبعث به ألفاً من الأميال ، وأنا أفكر .

تكليف

اذهبى يا أناشيدى إلى المتوحد والساخط ،
اذهبى أيضاً إلى منهار الأعصاب ، واذهبى إلى من
استعبده العرف ،
واحملى إليهم احتقارى لمضطهديهم .
اذهبى كموجة هائلة من ماء بارد ،
واحملى احتقارى للطغاة .
نددى بالطغيان اللاشعورى ،
نددى باستبداد من لا خيال لهم ،
نددى بالقيود .
اذهبى إلى المرأة البرجوازية التى يقتلها سأمها ،
اذهبى إلى النساء فى الضواحى .
اذهبى إلى من تزوجن عن بغضاء ،
اذهبى إلى من يخفين فشلهن عن العيون ،
اذهبى إلى من خانهن الحظ فى القران ،
اذهبى إلى الزوجة المشتراه ،
اذهبى إلى المرأة المرصودة .
اذهبى إلى من فى شهواتهم رهافة ،
اذهبى إلى من رغبائهم الرهيفة مكفوفة
اذهبى كالوباء اللافح يجتاح وخامة الدنيا ،
اذهبى فانقضى بسيوفك القواطع على هذا الشر كله ،

أما الروابط الرهيفة فاشددى أزرها ،
وابعثى الثقة فى الطحالب الضعيفة والعزم
فى قرون الاستشعار التى تتحسس بها الروح طريقها .
اذهبى فى تلطف ودود ،
اذهبى بلسان صريح .
واجتهدى أن تعثرى على شرور جديدة ،
وصنوف من الخير جديدة ،
وكونى حرباً على كل صورة من صور الطغيان .
اذهبى إلى من أيبسهم انتصاف العمر ،
وإلى الذين فقدوا آخر ما كان لهم من اهتمام .
اذهبى إلى الأيفاع الذين يختنقون فى جو الأسرة —
آه ما أفظع وأقبح
أن ترى ثلاثة أجيال من بيت واحد وقد جمعت معاً !
ما أشبه ذلك بشجرة عجوز ذات براعم ،
وفريق من غصونها دب إليها التعفن وأخذت تتداعى .
انطلقى وتحدى الرأى السائد —
واحملى على ذلك القيد النباتى الخسيس المسمى صلة الدم
واحملى على كل لون من ألوان الجمود وتعطيل الحياة .



استخراج الأوتار في الدائرة للبيروني

بقلم

الأستاذ أحمد سعيد الدمرداش

الأستاذ بكلية الفنون التطبيقية

والأمين العام للجمعية المصرية لتاريخ العلوم

تمهيد

من الأهمية بمكان عظيم أن نكون فكرة واضحة عن ثقافة كل مفكر، قبل أن نتحدث عن فكره وفلسفته وأن نحيط بمصادر علمه وثقافته لنقف على مدى استيعابه لتراث أسلافه ومعاصريه، ولنقف على مدى تجديده لهذا التراث وإضافته إليه، ولا أحسب أن البيرونى العظيم، مهما بلغت عظمته ليمنعنا من البحث فى مصادر فكره وعلمه، بل لا أحسب أن البيرونى نفسه كان ليرضى منا نحن دارسيه أن نقف عند كتبه وحدها وقفتنا أمام فيض إلهى كما يقول أهل التصوف، فهو بداية نفسه وهو خاتم الرياضيين الفلكيين العرب.

وقبل أن نخوض فى تراث البيرونى العلمى والرياضى ينبغى لنا أن نزيح الستار عن الدور الكبير الذى أسدته العناية الإلهية للحضارة الإسلامية، فتجد جورج سارتون أكبر مؤرخ لتاريخ العلم فى العصر الحديث يقول فى كتابه العظيم «مقدمة لتاريخ العلم»: عندما أمسى الغرب مستعداً استعداداً كافياً للشعور بالحاجة إلى معرفة أعمق، وعندما أراد آخر الأمر أن يجدد صلاته بالفكر القديم، التفت أول ما التفت، لا إلى المصادر الإغريقية، ولكن إلى المصادر العربية.

أما بريفو "Briffault" فى كتابه تكوين الإنسانية فيقول «العلم هو أجل خدمة أسدتها الحضارة العربية إلى العالم الحديث، فالإغريق قد نظموا، وعمموا، ووضعوا النظريات، ولكن روح البحث، وتركيم المعرفة اليقينية، وطرائق العلم الدقيقة، والملاحظة الدائبة المتطاولة كانت غريبة عن المزاج الإغريقى، وإنما كان العرب هم أصحاب الفضل فى تعريف أوروبا بهذا كله، وبكلمة، فان العلم الأوروبى مدين بوجوده للعرب».

وحين نتذكر كم كان العرب بدائيين فى جاهليتهم يصبح مدى التقـدم الثقافى والعلمى الذى أحرزوه خلال مائتى سنة انقضت على وفاة الرسول (صلعم) ليس غير، وعمق ذلك التقدم، يصبح ذلك أمراً مذهلا حقاً، ذلك بأن علينا أن نتذكر أيضاً أن النصرانية احتاجت إلى نحو من ألف وخمسمائة عام لكى تنشىء ما يمكن أن يدعى حضارة «مسيحية»:

لقد كان للعلوم الدينية فى صدر الإسلام من أصول للفقه ورواية للحديث أثر بالغ فى إكساب الحضارة الإسلامية طابعاً جديداً أساسه الرغبة المتقدة فى الحصول على فهم أعمق للعالم كما خلقه الله، وقبول

للعالم المادى ، لا بوصفه دون العالم الروحى شأنا ومقاماً ، ولكن بوصفه صنواً له فى الصحة والرسوخ ، واقعية قوية تعكس فى صدق وإخلاص طبيعة العربى اللاعاطفى ، أضف إلى ذلك أن علم الحديث قد مهد للأسس العلمية أن تبرز ملامحها ، ذلك لأنه يعتمد فيما يعتمد من الأمور على تحرى الدقة المتناهية ، والنزاهة التامة ، والعمق الشديد فى التفكير للوصول إلى جذور الحق والمعرفة ، ففى الإسلام لم يول كل من الدين والعلم ظهره للآخر ويتخذ طريقاً معاكساً كما حدث فى الحضارة المسيحية ، لا ، والواقع أن الأول كان باعثاً من البواعث الرئيسية للثانى ، ويؤيد كلامنا هذا كثرة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى تشيد بالعلم وتدفعه دفعاً .

العوامل الاقتصادية التى ساعدت على ازدهار علوم الحكمة والرياضيات

استتبت الأوضاع للعلوم الدينية ، وتهادنت الفرق الإسلامية المتنابذة من معتزله وأشاعرة وقدرية وشيعة وخوارج وإباضية ، وكانت الأسباب التى دعت إلى ظهور هذه الفرق محصلة تفاعل العلوم الدخيلة من هيلينستية وهندية وفارسية وبابلية ، رغم أن روح الحضارة الإسلامية لم تستطع استساغة[1] التراث اليونانى بادئ ذى بدء ، ذلك لأن الروح الاغريقيـة تمتاز بالذاتية ، أى بشعور الذات الفردية بكيانها واستقلالها عن غيرها من الذوات ، وبأنها فى وضع أفقى بازاء هذه الذوات الأخرى ، حتى ولو كانت هذه الذوات آلهـة .

بينما الروح الإسلامية تفنى الذات فى كل ؛ ليست الذوات المختلفة أجزاء تكونه ، بل هو كل يعلو على الذوات كلها ، وليست هذه الذوات إلا من آثاره ومن خلقه ، يسيرها كما يشاء ويفعل بها ما يريد .

والروح اليونانية فى نظرتها إلى المكان تختلف عن الروح الإسلامية أشد الاختلاف ، فالمكان فى نظرها هو الأجسام نفسها ، محددة معينة ، بينما المكان فى نظر الروح الإسلامية خلاء غامض هائل ، ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا كان المسلمون يشعرون بشىء من القلق بازاء الأشكال الهندسية .

كانت علوم الأوائل هذه متنافرة بادئ ذى بدء مع روح الحضارة الإسلامية ، ولكن احتياج هـذه الحضارة المنطلقة إلى رياضيات الإغريق والهند لمعرفة أوقات الصلاة وحساب المواريث واتجاهات القبلة وعدد السنين والحساب ، هيأت للعلماء العرب أن يمتصوا العناصر الدخيلة على الروح اليونانية الخالصة ، ونعنى بها تلك العناصر الشرقية التى مزجت بعناصر يونانية وكونت العلوم الهيلينستية ، فكأنها لم تأخذ شيئاً مما يميز الروح اليونانية الحقيقية ويطبعها بطابعها الخاص ، وإنما هى استعادت ما أخذته منها الروح اليونانية ، وفى هذا تعليل واضح للنجاح الهائل الذى لقيته الأفلاطونية المحدثة فى العالم الإسلامى ، فأرسطو اليونانى لم تستطع الروح الإسلامية أن تهضمه ، فاستعانت على هضمه بالأفلاطونية المحدثة ، التى هى مزيج ؛ نصيب الروح الشرقية فيه أكبر من نصيب الروح اليونانية .

لقد كانت الدوافع الاقتصادية والرخاء المالى الذى صاحب الإسلام عند بدء الفتوحات ثم فى العصر الأموى ، من أهم الأسباب التى ساعدت على نمو وازدهار العلوم الرياضية بعد ذلك ، ذلك لأن البلاد التى فتحها المسلمون[1] فى كرتهم الأولى السريعة ، إنما كانت البلاد التى تجمع فيها ذهب العالم ، وتشمل البلاد التى كانت خاضعة لآل ساسان وهى إيران وما بين الرافدين ، والبلاد الخاضعة لبيزنطة وهى مصر وسوريا

(١) التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية : عبدالرحمن بدوى

(١) L'or musulman du VIIe au XIe siècle — Annales d'Histoire Economique et Sociale (1947).

وكانت أولى نتائج الفتح الإسلامى ، أن هذه الكميات الضخمة من الذهب المكتنز فى القصور الفارسية والأديرة البيزنطية عادت مرة أخرى إلى التداول النقدى ، ودخل الذهب فى التداول من شمال الهند إلى الأندلس ، وغدت الحضارة الإسلامية الزاهية من حضارة مادية وحضارة معنوية على السواء ، وما سمى بالنهضة الإسلامية بفنانيها وعلمائها ومفكريها ومدنها الزاهرة كبغداد والقاهرة وقرطبة ، غدا ذلك كله كأنه محمول على هذا المجرى من الذهب الناتج من استغلال كافة مناجم الذهب القديمة المعروفة فى الشرق الإسلامى ، وورود ذهب السودان وأفريقيا إلى المغرب الإسلامى عن طريق سجلماسة التى أسست باقليم تافيللت جنوب الجزائر عام ٧٥٧ ميلادية ، وأصبح الدينار العملة الرئيسية فى العالم الإسلامى ، وعملة حقيقية تستخدمها التجارة الكبيرة وعملة حسابية لتقدير الضرائب ، ولم يعد الدرهم إلا عملة مساعدة أو أداة الصفقات المحلية الصغيرة .

وبذلك احتل الدينار فى العالم المتحضر وقتئذ المكانة التى كانت تشغلها العملة الذهبية البيزنطية (النوميسا) فى القرن السادس ، والعملة الفضية الفارسية (الدرهم الساسانى (فى القرن السابع) ، ولم يقنع الدينار بهذه المكانة ، بل أوغل فى التقدم نحو الجنوب ونحو الشرق ونحو الشمال حتى أواسط أوروبة ، إلى أبعد مما وصلت إليه العملات البيزنطية والفارسية ، وأصبح فى قوته مثل الدولار الأمريكى فى العصر الحاضر .

وإذا استشهدنا بالنظرية الحديثة التى نادى بها الأستاذ « والت ديتمان روستو » بجامعة كمبردج فى العام الماضى ، والتى يقسم بها التطورات التى تمر بها الحضارات إلى أقسام خمسة هى :

١ ـ المجتمع المتمسك بتقاليد معينة .

٢ ـ المجتمع الذى يمر بفترة انتقال يتم خلالها وضع الأسس الذى سيبنى عليها تغيير ذلك المجتمع .

٣ ـ المجتمع الذى يجتاز فترة حرجة فى حياته وهى فترة الانطلاق وابتداء حياة جديدة .

٤ ـ المجتمع الناضج وهو المجتمع الذى تنتشر فيه أساليب ونظرات جديدة إلى النظم والوسائل الاقتصادية

٥ ـ المجتمع الذى وصل إلى مرحلة الاستهلاك على نطاق واسع .

فاننا نستطيع أن نقول بانتهاء فترة الانتقال فى بدء العصر العباسى ، ثم ظهور فترة الانطلاق فى الفلك والرياضيات تحت ضغط التحدى الخارجى والشعور بمركب النقص ، فأمر الخليفة المنصور بترجمة « السدهانت (وهى أكبر موسوعة هندية فى الفلك والرياضيات حملها إلى بغداد عالم فلكى هندى يدعى (كانكاه) وقام بالترجمة يعقوب ابن طارق المتوفى عام ٧٩٦ م ، وإبراهيم الفزارى المتوفى عام ٧٧٧ م .

غير أن العرب لم يستطيعوا استيعاب السندهند هذه لقلة درايتهم فى الرياضيات فأمر جعفر[1] البرمكى ، وكانت ثقافته من خراسان وأساسها هيلينى بترجمة كتاب المبادئ لإقليدس ، ثم كتاب المجسطى لبطليموس والكتاب الأخير قام بترجمته الحجاج بن يوسف بن مطر الحاسب حيث انتهى منه عام ٨٢٧ م بعد موت هارون الرشيد .

وقام سعيد الدمشقى عام ٩١٠ بترجمة مؤلفات إقليدس مع تعليقات پابوس ، كما أن هناك ترجمة أخرى لمؤلفات إقليدس قام بها اليهودى سهل بن رابان الطبرى وهو من أهالى مرو التى كانت تعتبر إحدى المراكز الإغريقية فى بلاد فارس ، وقد قام الحجاج بن يوسف بمراجعة ترجمة سهل لمؤلفات إقليدس كما راجعها بعد ذلك حنين[2] بن اسحاق ثم ثابت بن قرة

---

(١) O'Leary, Delacy: How Greek Science passed to the Arabs.

(٢) جورج سارتون : مقدمة لتاريخ العالم .

ثم محمد بن جابر بن سنان البتانى عام ٩٢٩ م ، أما الترجمة الأصلية التى قام بها الحجاج لإقليدس فقد قام بمراجعتها قوسطا بن لوقا البعلبكى عام ٩١٢ — ٩١٣ م

تأخر نمو العلوم الرياضية فى بغداد بعد المأمون[1]

على الرغم مما لقيته العلوم الرياضية من عناية كبيرة منذ القرن الثانى للهجرة فى البيئات الدينية الإسلامية ، عناية حث عليها الخلفاء العباسيون وشملوها برعايتهم فقد ظلت طائفة من أهل السنة تنظر فى شيء من الشك وعدم الثقة والاطمئنان إلى هؤلاء الذين قيل فى أحدهم :

فارقت علم الشافعى ومـــالك
وشرعت فى الإسلام رأى دقلس[2]

غير أن علم الحساب لم يذمه من الجمهور إلا القليل ، لأن الاشتغال به كان من مستلزمات علم الفرائض ، فالشريعة إذن تقضى بتعلمه ، والحسابات المعقدة التى يفترضها ممارسة هذا الفرع من فروع التشريع ، تجعل الحساب علماً مساعداً للخبراء فى التوريث لا يمكن لهم أن يستغنوا عنه ، ولهذا فان المعتاد أن يوصف الواحد منهم بوصف « الفرضى الحاسب » أى العالم بأحوال التوريث والعالم بالحساب فى آن واحد .

وعلى العكس من ذلك كانت الهندسة على وجه التخصيص من بين العلوم الرياضية مبعثاً لبلبلة خواطر أهل السنة ، باعتبارها فرعاً مميزاً يحمل طابع علوم الأوائل فهذه الأشكال الدائرية المعروفة باسم « دوائر العروض » المستخدمة فى شرح علم العروض ، نراها قد بدت لسذج الإيمان فى زمان أبى نواس كأنها زندقة ، وحكم بالحاد واحد كان لديه كتاب فيه رسومات[3] عروضية وفى العصور المتأخرة أثارت الأشكال الهندسية الموجودة

(١) جولد تسيهر « موقف أهل السنة بازاء علوم الأوائل » .
(٢) يعنى امباذوقلس كما شرحها المستشرق مرجليوت .
(٣) الأغانى ج ١٧ ص ١٨ س ٩ من أسفل .

فى أحد كتب ابن الهيثم الطبيعية الخوف فى نفس أحد المتعصبين[1] .

ويرى الإمام الغزالى فى كتابه المنقذ من الضلال « أن العلوم الرياضية ، وهى مفيدة فى ذاتها لا يتعلق شيء منها بالأمور الدينية نفياً واثباتاً ، بل هى أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها ، وعلى الرغم من هذا كله فقد نجمت عنها آفتان ، وذلك لأن من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها ، فيحسن بسبب ذلك اعتقاده فى الفلاسفة فيحسب أن جميع علومهم فى الوضوح وفى وثاقة البرهان كهذا العلم (الرياضى) ، ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما تداولته الألسنة ، فيكفر بالتقليد المحض ، ويقول : لو كان الدين حقاً لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم فى هذا العلم « وعبثاً يقال له إن الفلسفة والدين ميدانان من ميادين المعرفة مختلفان ، وإن المرء يمكن أن يكون حاذقاً فى أحدهما دون أن يكون حاذقاً فى الآخر ، هذا إلى أن طريقة التدليل عند صاحب الرياضيات غيرها عند صاحب الالهيات ، فالأول طريقته برهانية ، أما الثانى فطريقته تخمينية ، ويعرف ذلك من جرب كلام الأوائل فى الرياضيات والإلهيات وخاض فيه .

فاذا قيل هذا للذى وثق بالفلاسفة ثقة عمياء ، لم يقع منه موقع القبول ، بل تحمله غلبة الهوى ، وشهوة البطالة ، وحب التكايس على أن يصر على تحسين الظن بهم فى العلوم كلها ، فهذه آفة عظيمة لأجلها يجب زجر كل من يخوض فى تلك العلوم ، فانها وإن لم تتعلق بأمر الدين ، ولكن لما كانت من مبادئ علومهم ، يسرى إليه شرهم وشؤمهم فقل من يخوض فيه (أى العلم الرياضى) إلا وينخلع من الدين ، وينحل عن رأسه لجام التقوى » .

(١) القفطى .

ازدهار العلوم الرياضية
فى المناطق البعيدة عن بغداد

لما ضعفت الخلافة العباسية فى بغداد التى كانت معقل النفوذ لأهل السنة ، ضعفت أيضاً خطوط القوى المنبعثة من هذا المركز كلما بعدت المسافة بينها وبين بغداد ، لذلك وجدت العلوم الرياضية منبتاً خصباً فى خراسان وخوارزم حيث الدولة الخوارزمية ثم الدولة الغزنوية ثم السلجوقية ، وكذلك فى مصر حيث الدولة الفاطمية ، وقد ساعدت على ذلك العوامل التالية :

١ – انتشار مذهب الشيعة فى عهد الدولة الفاطمية وفى أطراف إيران وهذا المذهب يتنافر مع مذهب السنة .

٢ – ظهور دويلات حربية يقودها عسكريون أميون من أصل تركى قبلى فى الأطراف الشمالية الشرقية من فارس ، وألزم ما يلزم لهؤلاء الأمراء علماء فى الفلك والرياضيات والتنجيم وحكماء فى الطب يستعينون بهم فى فتوحاتهم (وقد حدث مثل هذا فى حملة الماريشال مونتجمرى فى العلمين أثناء الحرب العالمية الثانية حيث استعان بأكبر علماء الرياضة الإنجليز للقيام بحساب خطوات الاحتمال وما شابه ذلك) .

٣ – الشعوبية وكانت حركة هادفة إلى إحياء التراث الفارسى واللغة الفارسية ، ومن أنصارها كان ابن المقفع ولم يكن على وفاق مع الحاكم العربى لشعوره بالأرستقراطية الفارسية العريقة فى الحضارة ، وقلة شأن هؤلاء الحكام العرب الحديثى النعمة والحضارة .

كان لهذه الأسباب مجتمعة أبلغ الأثر فى اظهار أعظم شخصية رياضية برزت على مسرح الحضارة الإسلامية ، ألا وهو البيرونى (٩٧٣ – ١٠٤٨) : كان له الفضل الأكبر فى تغيير المفهوم الإغريقى الأستاتيكى للكون إلى المفهوم الإسلامى الديناميكى للكون ، وعبر عن الاعتقاد بكون « صيرورى » حى بلغة رياضية عن طريق اعطائه الأعداد (وكانت وسيلته إلى ذلك هى علم المثلثات ولنا عودة إليه) عناصر وظيفية بالإضافة إلى منفعتها الأساسية كمجرد كميات ، وهذه العناصر الوظيفية تستلزم من غير ريب حركة ديناميكية ، وتستلزم ، بهذا الوصف ، زماناً .

ولقد شهد النصف الثانى من القرن العاشر الميلادى بزوغ الأيديولوجية العربية فى الرياضيات ، بعد أن كان هذا العلم قاصراً على مجرد النقل والترجمة ، واستمر دفاقاً منقطع النظير حتى مستهل النصف الثانى من القرن الحادى عشر الذى سماه العلامة سارتون[1] بعصر البيرونى ، لما امتاز به هذا العالم الإسلامى من إنتاج ضخم خلاق يسير على نهج التفكير العلمى الحديث ، وكانت أوروبا فى هذا الوقت تغط غطيطاً فى جهلها ، وبلاد الأندلس ما زالت فى المهد تحبو ، بينما الشرق كان يتوهج بشعلة من الفلسفة والعلوم الرياضية يغذيها عمالقة من العلماء العرب أمثال :

١ – ابن يونس الرياضى الفلكى المصرى الذى عاصر الخليفة الفاطمى العزيز بالله ، ثم توفى عام ١٠٠٩ م ، وكان يعمل مديراً لدار الحكمة التى أنشأها الفاطميون بين عام ١٠٠٥ – ١١٧١ لكى تنافس الدار التى أنشأها الخليفة المأمون العباسى فى بغداد قبل ذلك بقرنين من الزمان ، وكان يستخدم المعادلة الرياضية الآتية فى حساباته الفلكية نظراً لأن اللوغاريتمات لم تكن قد نضجت بعد ، وهذه المعادلة هى :

جتا ا جتا ب = $\frac{1}{2}$ [جتا (ا – ب) + جتا (ا + ب)]

٢ – الحسن بن الهيثم (٩٩٨ – ١٠٦٧) أكبر عالم فى الفيزيقا وخصوصاً علم المناظر (الضوء) وكان أول من اكتشف قوانين الانعكاس ثم القانون الأول للانكسار ، وقد مهدت بحوثه لديكارت ونيوتن للكشف عن القانون الثانى للانكسار متتبعين نفس

(١) مقدمة لتاريخ العالم : جورج سارتون .

المنهاج الذى سار عليه ابن الهيثم ، وقد قام الأستاذ الكبير مصطفى نظيف بتحقيق مخطوطاته وبحوثه فى علم المناظر .

٣ ـ الشيخ الرئيس ابن سينا (٩٨٠ ـ ١٠٣٧) وهو غنى عن التعريف .

٤ ـ على بن عيسى الكارخى العالم العربى الرياضى الذى عاش فى بغداد فى عهد الخليفة أبو غالب محمد بن خلف فخر الملك وقد توفى عام ١٠٢٩ ميلادية .

٥ ـ أبو الريحان محمد بن أحمد البيرونى (٩٧٣ ـ ١٠٤٨) وهو موضوع بحثنا .

ترجمة حياة البيرونى

ولد أبو الريحان فى اليوم الثانى من شهر ذى الحجة عام ٣٦٢ هـ الموافق ٤ سبتمبر سنة ٩٧٣ م فى قرية من ضواحى مدينة « كات » عاصمة دولة خوارزم من عائلة مغمورة ، ويقول هو عن نفسه « أنا بالحقيقة لا أعرف نسبتى ولا أعرف من كان جدى »[1].

وقد ذكر ابن أبى أصيبعة[2] أنه منسوب إلى بيرون فى السند وكان مشتغلا بالعلوم والحكمة فاضلا فى علم الهيئة والنجوم ، وله نظر جيد فى صناعة الطب ، وكان معاصراً للشيخ الرئيس وبينهما مباحثات ومراسلات :

ويقول السمعانى فى الأنساب : البيرونى بكسر الباء الموحدة وسكون الباء آخر الحروف : (بى رون) وضم الراء وبعدها الواو وفى آخرها النون : هذه النسبة إلى خارج خوارزم وتعنى بالفارسية خارج المدينة ، فان بها من يكون خارج البلد ولا يكون من نفسها[3] فيقال له فلان بيرونى يقال فلان بيرونى إست ، والمشهور بهذه النسبة أبو الريحان المنجم البيرونى[1].

درس فى شبابه العلوم المختلفة ، واللغات العديدة ، فكان يعرف اللغة الخوارزمية والفارسية والعربيــة والسنسكريتية والسريانية واليونانية ، وأول أستاذ تتلمذ عليه كان يونانياً غير معروف اسمه ، وكان البيرونى : يجمع له الكثير من النباتات وبذورها ويسأله مستقصياً باحثاً فيسجلها له أستاذه اليونانى شارحاً فوائدها .

وعندما وصل عمره إلى العشرين ، سافر أبو الريحان إلى منطقة جورجان فى الجنوب الشرقى لبحر قزوين ، وهناك تتلمذ على أكبر أستاذ له ، بل أهم أستاذ قابله فى حياته وهو عالم وطبيب وفلكى ورياضى معروف واسمه أبو سهل عيسى المسيحى ، وفى جورجان ألف أبو الريحان أول مؤلفاته وهو كتاب « الآثار[2] الباقية من القرون الخالية » .

وفى عام ١٠١٠ م رجع إلى وطنه خوارزم وانتقل إلى مدينة جورجانية التى أصبحت العاصمة الجديدة للدولة الخوارزمية واشتغل أستاذاً فى مجمع العلوم الذى أسسه أمير خوارزم مأمون بن مأمون ، وكان يزامله فى نفس المجمع الشيخ الرئيس ابن سينا والمؤرخ العربى الكبير ابن مسكويه

وفى عام ٤٠٧ هـ غزا السلطان محمود الغزنوى الدولة الخوارزمية واحتلها ثم أخذ البيرونى أسيراً فى عاصمته مدينة غزنه (بافغانستان) ، وقد لقى عنتا فى سجنه إذ حددت إقامته وقيدت حريته ، واستمر ذلك حتى مات محمود الغزنوى وخلفه ابنه مسعود الغزنوى فقرب أبا الريحان له للاستفاد بعلمه وأخذه معه إلى الهند فى غزواته ، ولكنه لم يهتم بهذه الغزوات قدر اهتمامه بدرس واستقصاء وبحث أحوال وعلوم الهند

---

(١) ياقوت الحموى . كتاب الإرشاد مجلد سادس ص ٣٠٣ .

(٢) عيون الأنباء .

(٣) كان التجار يعيشون خارج أسوار البلدة للتخلص من مكوس دخول البضائع إلى الداخل .

(١) نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر : للعلامة فخر الدين الحسينى المتوفى سنة ١٣٤١ هـ مدير ندوة العلماء بلكهنو « الهند » .

(٢) قام بتحقيق هذا المخطوط المستشرق السوفيتى ميكائيل رسليه المتوفى عام ١٩٦١ م .

فأخرج كتابه الضخم « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة » عام ١٠٣٠ م .

ويقول الدكتور ادوارد سخاو[١] المستشرق الألمانى والأستاذ بجامعة برلين الذى حقق هذا المخطوط عام ١٨٨٧ م أن البيرونى يعتبر أكبر ظاهرة فى تاريخ العلم فى الحضارة الإسلامية . لأنه تعلم اللغة السنسكريتية وأتقنها بقصد الدراسة والتعمق ، وكان العلماء الإسلاميون يتعلمون العربية والفارسية إذا كانوا من أصل تركى ، فابن سينا شرح علوم الإغريق ولم يتعلم لغتهم بل اعتمد على الكتب المترجمة .

أضف إلى ذلك أن هيرودوت اليونانى الذى آرخ للحضارة البابليــة والفرعونيــة ، وهون تسانج "Hwen-Thsang" المؤرخ الصينى الذى ساح فى الهند قبل البيرونى بأربعمائة عام ، تعتبر مؤلفاتهما كما يقول سخاو مثل مؤلفات الأطفال إذا قورنت بدراسات البيرونى لأنهما اعتمدا على تسجيل معلومات الجهلاء كما يفعل السائحون ، أما البيرونى فقد أتقن لغة الهند وقابل الفلاسفة والعلماء والرياضيين وتجاوب معهم .

ولما عاد البيرونى من الهند استقر فى البلاط الغزنوى ، وأهدى إلى السلطان مسعود رسالته فى علم الفلك والرياضيات وهو « القانون المسعودى[٢] فى الهيئة والنجوم » وفى نفس السنة التى أخرج فيها هذه الرسالة الضخمة كتب رسالة أخرى فى الهندسة والحساب والتنجيم عنوانها « التفهيم لأوائل صناعة التنجيم » .

ويعتبر كتابه القانون المسعودى أكبر موسوعة فى الفلك والهندسة والجغرافيا ، يروى أنه لما أتم تأليفه حمله إلى السلطان مسعود بن سبكتكين صاحب غزنه فأراد أن يجزيه على هذا العمل العظيم بعض ما يستحقه ، فوجه إليه ثلاثة جمال تنوء بأحمالها من نقود الفضه ،

(١) Alberuni's India, by Sachau

(٢) يقوم الدكتور امام ابراهيم أحمد الأستاذ بقسم الفلك بجامعة القاهرة بتحقيقه .

فردها أبو الريحان إليه قائلا « أنه يخدم العلم للعلم لا للمال »[١] .

أما كتابه الكبير الثانى « تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن » فقد قام بتحقيقه حديثاً المستشرق السوفيتى الدكتور بولجاكوف بمساعدة الدكتور إمام إبراهيم أحمد فى بعض النقط الخاصة بعلم الفلك .

أما كتابه « الجماهر فى معرفة الجواهر » فقد قام بتحقيقه المستشرق السوفيتى كرمكوف ، وأما مؤلفاته فى علوم الصيدلة والطب وهى التى لم تكن قد نشرت بعد فيقوم بتحقيقها المستشرق السوفيتى والكيمائى عبيدالله كاريموف من كلية البيرونى بطشقند .

وأبو الريحان فى الفلك فلكى ممتاز بشهادة علماء الفلك من الفرنجة والعرب ، وهو فى الجيولوجيــا جيولوجى ممتاز بشهادة الجيولوجيين المعاصرين ، وهو فى التاريخ مؤرخ محقق ومدقق واسع الاطلاع ، شامل المعرفة ، قادر على الاستقراء والاستنتاج ، وبما أوتى من قدرة فائقة على البحث والدرس .

وهو فى الرياضيات عالم ضخم اقتبس منه نيوتن وجرجورى كثيراً من القوانين الرياضية كما سنوضح ذلك فيما بعد ، وهو فى الجغرافيا يعتبر أباً للجغرافية البشرية[٢] .

وقد خلف البيرونى أكثر من ١٨٠ كتاباً[٣] ضاع الكثير منها والباقى موزع فى مكتبات العالم ، وأشهر مؤلفاته الرياضية التى نحن بصددها هى :

١ — كتاب فى أفراد المقال فى أمر الظلال .

٢ — تذكرة فى الحساب والعد بأرقام السند والهند .

(١) دائرة المعارف الإسلامية : العدد السادس من المجلد الرابع ص ٤٠٣ .

(٢) كتاب « علم الجغرافيا عند العرب تأليف المستشرق السوفيتى العلامة » كراتشكوفسكى المتوفى سنة ١٩٥١ م .

(٣) Institut Dominicain d'Etudes Orientales, Mélanges. 1955, par D.J. Boilot, O.P.

٣ – فى استخراج الكتاب وأضلاع ما وراءه من مراتب الحساب .

٤ – كيفية رسوم الهند فى تعلم الحساب .

٥ – فى أن رأى العرب فى مراتب العدد أصوب من رأى الهند فيها .

٦ – فى راشيكات الهند .

٧ – ترجمة ما فى براهم سدهاند من طرق الحساب .

٨ – فى تسطيح الصور وتبطيح الكور .

٩ – مقالة فى استخراج الأوتار فى الدائرة بخواص الخط المنحنى فيها .

١٠ – المقالة الثالثة من القانون المسعودى .

١١ – مقالة فى أن لوازم المقادير لا إلى نهاية قريبة من أمر الخطين اللذين يقربان ولا يلتقيان فى الاستبعاد .

١٢ – جمع الطرق السائرة فى معرفة أوتار الدائرة

١٣ – رسالة فى جدول الدقائق .

١٤ – رسالة فى حل شبهة عرضت فى الثالثة عشرة من كتاب الأصول .

١٥ – كتاب فى مبادئ الهندسة .

١٦ – استيعاب فى تسطيح الكرة .

١٧ – كتاب تسطيح الكرة .

١٨ – رياضة الفكر والعقل .

١٩ – ترجمة كتاب فى أصول الهندسة لإقليدس إلى لغة الهند .

٢٠ – رسالة أبى نصر فى جواب مسائل الهندسة .

٢١ – رسالة فى الأبعاد والأجرام وتحتوى على أحد عشر باباً منها مساحة الأرض وبعد القمر من الأرض ومقدار جرم القمر من جرم الأرض . . الخ .

والذى يهمنا دراسته هو تركيز البحث فيما حمله البيرونى من علوم رياضية استقاها من التراث الإغريقى ومن التراث الهندى ، ثم استنتاج ما استجد على هذه العلوم سواء كانت حساباً أم هندسة أم حساب مثلثات نتيجة مجهودات بحوث البيرونى :

التراث الإغريقى فى رياضيات البيرونى

لقد سلك البيرونى بالفعل فى التوصل إلى آرائه وإقرارها طريق الدرس والبحث والاستقصاء ، فاعتمد على قدر ما كان يتاح الاعتماد فى عصره على تعرف العلوم الرياضية من العلماء الذين سبقوه أو من الذين عاصروه ، فسلك بذلك مسلك المنحى الحسى وليس المنحى الإشراقى الذى كان سائداً عند أهل التصوف فى عصره ، والذين كانوا يسلكون إلى المعرفة طريق الرياضة والمجاهدة ، ويذهبون إلى أن المعرفة تستفاد ولا تكتسب لا بفعل من العقل ، بل برياضة النفس بالزهد عن متاع الحياة والانصراف عن شواغل الحس والانقطاع إلى التأمل الباطنى ، حتى يصل طالب المعرفة إلى حال يذهل فيها عن الوجود الخارجى ويغيب فيها عن نفسه ، فتشرق عليه المعرفة بفيض إلهى .

لقد اعتمد البيرونى فى دراساته[1] على البحوث الرياضية الآتية التى كانت امتداداً لتراث إقليدس وأبولونيوس وأرشميدس وهيرون مع ما استجد عليها من بحوث أخرى :

١ – مساحة المجسم المكافىء للشيخ « أبو سهل ويجن بن رستم القوهى » (٣٨٠ هـ) .

٢ – كيفية تسطيح الكرة على شكل الأسطرلاب للعلامة أحمد بن محمد بن الحسين الصفانى المتوفى (٣٨٠ هـ) .

٣ – رسالة فى أن الأشكال كلها من الدائرة للعلامة نصر بن عبدالله المتوفى (٤٠٠ هـ) .

٤ – رسالة فى المقادير المشتركة والمتباينة لابن البغدادى .

---

(١) دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد الدكن .

٥ – كتاب الجبر والمقابلة لمحمد بن موسى الخوارزمى (٨٣٠ م) .

٦ – رسالة فى شكل القطاع للعلامة أحمد بن محمد ابن عبد الجليل السجزى المتوفى (٤١٥ هـ) .

٧ – رسالة أبو الوفا محمد بن محمد البوزجانى فى إقامة البرهان على الدائرة .

ولقد تتلمذ على أبى الوفاء البوزجانى الرياضى الفلكى الشهير العالم أبو نصر منصور بن على بن عراق الجيلى مولى أمير المؤمنين القادر بالله الذى كانت خلافته (٣٨١ – ٤٢٢ هـ) .

وعن أبى نصر تتلمذ البيرونى ، وكانت لأبى نصر المنصور عناية وعطف زائد على تلميذه البيرونى ، فكلما تشاكل الأمر عليه فى مسائل شتى كان يعرضه عليه ، وهو يهديه إليها بغاية الشفقة والحنان ومنه يظهر تبحر أبى نصر وشغفه بهذه العلوم .

وهذه عبارة أبى نصر فى رسالته للبيرونى فى جواب مسائل الهندسة « وصلت المسائل التى قرنتها بكتابك وذكرت أن ثلثاً منها قد تضمنها كتاب أبى سهل الكوهى فى البركار التام . . وسألتنى عملها بالأصول الهندسية ، والطرق الصناعية وعمل سائر المسائل المقرونة بها – أجبتك إلى ملتمسك وإن كانت تلك المسائل متفاوتة المراتب فى السهولة والصعوبة » .

وفى صفحة ٢٠ « فهذه أجوبة المسائل التى سألت الإبانة عنها على قرب غورها وسهولة مأخذها » .

وتظهر أمانة البيرونى ووفاؤه لأستاذه غاية فى الوضوح فى كتابه الآثار الباقية عن القرون الخالية بهذه الألفاظ .

« واستخراج أستاذى أبى نصر منصور بن على بن عراق مولى أمير المؤمنين » وفى فهرست مصنفاته يقول : « ومما عمله غيرى باسمى فهو بمنزلة الربائب فى الحجور والقلائد فى النحور لا أميز بينها وبين الأنهار ، فما تولاه باسمى أبو نصر منصور بن على بن عراق مولى أمير المؤمنين أنار الله برهانه » .

وفى مخطوط استخراج الأوتار السابق الإشارة إليه يفترض البيرونى ما يأتى :

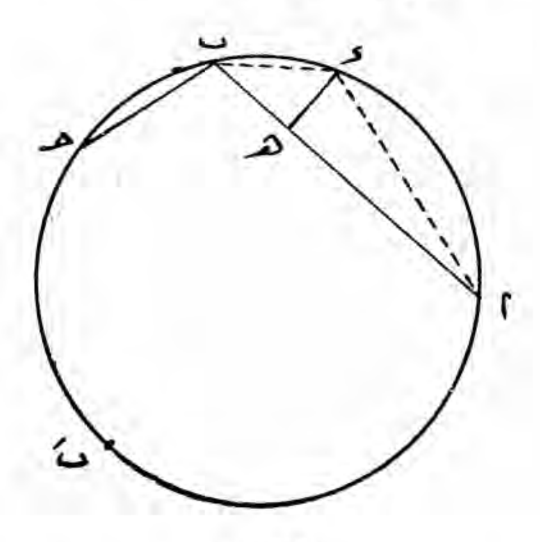
الفرض : إذا عطف فى قوس ما من دائرة خط مستقيم على غير تساو ، وأنزل عليه من منتصف تلك القوس عمود فانه يتقسم ، بنصفين ، ومعنى ذلك إن خط ا ج المنكسر فى قوس ا ح من دائرة قد أنزل عليه من منتصفه د عمود د ه فينتج من ذلك النظريات الآتية

١ – اهـ = هب + ب ح

٢ – ‾اد‾ ٢ = ‾دب‾ ٢ + اب × ب ح

٣ – مساحة المثلث ادح – △ اب ح

= ده × هب .



شكل « ١ »

٤ – وإذا كانت بَ أى نقطة أخرى على المحيط فان

‾دبَ‾ ٢ = ابَ × بَ ح + ‾ده‾ ٢

وتظهر براعة البيرونى فى استنتاج مساحة المثلث بدلالة أضلاعه واضعاً نصب عينيه النتائج التى حصل عليها أرشميدس وهيرون بطرق أخرى[1] .

---

١ من أراد المزيد يستطيع الإطلاع على بحوث الكاتب فى رسالة العلم « أكتوبر – نوفمبر – ديسمبر سنة ٩٦١ » .

نفرض الخط المنكسر ا ب حـ داخل قوس الدائرة ا ء ب حـ ، نقطة ء هى منتصف هذا القوس فعلى ذلك نجد أن الخط ا ء = ء حـ شكل (٢) ثم نصل ء ب وننزل العمود د ه والعمود د ن ونرسم القوس ن ح ط على المركز ا .

ثم نجعل ن ق = ه ب

شكل « ٢ »

البرهان : المثلث د ن ا يشابه المثلث د ه ب

$$\therefore \frac{\text{د ه}}{\text{ه ب}} = \frac{\text{د ن}}{\text{ن ا}} = \frac{\overline{\text{ء ن}}^{٢}}{\text{ن ا . د ن}}$$

$$= \frac{\text{د ن . ن ا}}{\overline{\text{ن ا}}^{٢}} = \frac{\overline{\text{ء ه}}^{٢}}{\text{د ه . ه ب}}$$

$$= \frac{\text{د ه . ه ب}}{\overline{\text{ه ب}}^{٢}} \quad : : . : : \quad (١)$$

ولكن $\overline{\text{ا ء}}^{٢} = \overline{\text{ا ه}}^{٢} + \overline{\text{ء ه}}^{٢}$

$= \overline{\text{ا ن}}^{٢} + \overline{\text{ء ن}}^{٢}$ لأن د ه عمود ، د ن عمود أيضاً .

$\therefore \overline{\text{ا ح}}^{٢} + \overline{\text{ح ه}}^{٢} + ٢ \text{ ا ح . ح ه} + \overline{\text{ء ه}}^{٢} = \overline{\text{ا ن}}^{٢} + \overline{\text{ء ن}}^{٢}$

$\therefore \overline{\text{ء ن}}^{٢} - \overline{\text{ء ه}}^{٢} = \overline{\text{ح ه}}^{٢} + ٢ \text{ ا ح . ح ه}$

$= \text{ه ح} \, (\text{ح ه} + ٢ \text{ ا ح})$

$= \text{ه ح} \, (\text{ه ا} + \text{ا ن})$ . . : . . : : (٢)

وكذلك $\overline{\text{ن ا}}^{٢} - \overline{\text{ن ك}}^{٢}$

$= (\text{ن ا} - \text{ن ك}) \, (\text{ن ا} + \text{ن ك})$

$= \text{حـ ك} \times \text{ك ا})$

$= (\text{ح} - \text{ا ب}) \, (\text{ح} - \text{ب حـ}) \qquad (٣)$

لأن $\text{حـ ك} = \text{ن حـ} - \text{ن ك} = \frac{\text{ا حـ}}{٢} - \text{ه ب}$

$= \frac{\text{ا حـ}}{٢} - \frac{\text{ا ب} - \text{ب حـ}}{٢}$ ولأن ا ه

$= \text{ه ب} + \text{ب حـ}$ ، ويساوى أيضا $\frac{\text{ا ب} + \text{ب حـ}}{٢}$

$\therefore \text{حـ ك} = \frac{\text{ا حـ} + \text{ب حـ} + \text{ا ب}}{٢} - \text{ا ب} = (\text{ح} - \text{ا ب})$

حيث ح = نصف محيط المثلث ا ب حـ . وبالمثل ق ا = (ح − ب حـ) .

∵ مساحة △ ا ء حـ − △ ا ب حـ

= ء ه × ه ب نظرية (٣) السابقة

$\therefore$ △ ا ء حـ − ء ه . ه ب = △ ا ب حـ .. (٤)

$\therefore$ ا ن . ء ن − ء ه . ه ب = △ ا ب حـ . . (٥)

$\because \text{ا ه} = \frac{\text{ا ب} + \text{ب حـ}}{٢}$ ، ∵ ا ن

$= \frac{\text{ا حـ}}{٢}$ ، ∵ ه ح = ه ا − ا ن

أى أن $\text{ه ح} = \frac{\text{ا ب} + \text{ب حـ}}{٢} - \frac{\text{ا حـ}}{٢} = (\text{ح} - \text{ا حـ}) \quad (٦)$

$\because \text{ه ا} + \text{ا ن} = \frac{\text{ب حـ} + \text{ا ب}}{٢} + \frac{\text{ا حـ}}{٢} = \text{ح} \qquad (٧)$

$\therefore$ من (٢) $\overline{\text{ء ن}}^{٢} - \overline{\text{ء ه}}^{٢}$

$= \text{ح} \, (\text{ح} - \text{ا حـ})$: : : : : : : (٨)

ولكن من (١) $\overline{\text{ء ن}}^{٢} - \overline{\text{ء ه}}^{٢}$

$= \frac{\text{ء ه}}{\text{ه ب}} \times [\text{ن ا . ء ن} - \text{ء ه . ه ب}]$

$= \frac{\text{ء ه}}{\text{ه ب}} \times$ △ ا ب حـ من (٥)

$\therefore \triangle \text{ا ب حـ} = (\overline{\text{ء ن}}^{٢} - \overline{\text{ء ه}}^{٢}) \times \frac{\text{ه ب}}{\text{ء ه}}$

$= \text{ح} \, (\text{ح} - \text{ا حـ}) \times \frac{\text{ه ب}}{\text{ء ه}}$

∵ من (١) △ ا ب حـ

$$= \text{ع}\,(\text{ع} - \text{اح}) \times \frac{\overline{\text{م ا}}^{\,1} - \overline{\text{هـ ب}}^{\,2}}{\text{دم . م ا} - \text{ده . هـ ب}}$$

$$= \text{ع}\,(\text{ع} - \text{اح}) \times \frac{(\text{ع} - \text{اب})\,(\text{ع} - \text{بح})}{\triangle\,\text{ابح}}$$

$$\therefore\ (\triangle\,\text{ابح})^{2}$$

$$= \text{ع}\,(\text{ع} - \text{اح})\,(\text{ع} - \text{اب})\,(\text{ع} - \text{بح})$$

$$\therefore\ \triangle\,\text{ابح}$$

$$= \sqrt{\text{ع}\,(\text{ع} - \text{اح})\,(\text{ع} - \text{اب})\,(\text{ع} - \text{بح})}$$

وهو المطلوب .

وفى الواقع أن مقدمة كتاب[1] استخراج الأوتار فى الدائرة تعتبر من جوامع الكلم ، ولا بأس من إبراز هذه المقدمة هكذا : « بسم الله الرحمن الرحيم كتاب أبى الريحان محمد ابن أحمد البيرونى فى استخراج الأوتار فى الدائرة بخواص الخط المنحنى الواقع فيها . وقفت على ما استعلمتنيه من السبب الداعى إياى إلى الولوع بتصحيح دعوى لقدماء اليونانيين فى انقسام الخط المنحنى فى كل قوس بالعمود النازل عليه من منتصفها ، والتعبير عن خواصه حتى نستبنى لأجله إلى الاشتغال بما يذكره محمد بن زكريا الرازى من فضول الهندسة ، من غير أن يشعر بحقيقة الفضول التى هى الزيادة على الكفاية فى كل شىء .

فانه لو شعر بها لوجد نفسه مرتبكة فى فضول الوسوسة التى أفسد بها قلوباً متجافية عن الديانة أو شرهة بفضول الدنيا إلى العتاد والرياسة وليس مقدار الكفاية من الهندسة ما ظنه الرازى وأشار بفلسفته إليه ثم عادى باقيه ، ولم يزل الناس أعداء ما جهلوا .

قال الله تعالى (وإذا لم يهتدوا به فسيقولون هذا إفك قديم (وأنت فلو تحققت ماهية الهندسة وأنها معرفة نسبة الأجناس الواقعة تحت الكمية بعضها إلى بعض ، وأنها هى التى تتوصل بها لمعرفة مقدار كل ما نحتاج إليه من مزروع ومكيل وموزون ما بين مركز العالم وبين أقصى محسوس عنه ، وعرفت أن بها تعقل الصور مجردة عن المواد ويتصور حقيقة البرهان تصور انطباع حتى لا يذهب على القيم بها ما يذهب على كثير من المحصلين فى المنطق مهما لزم مسلك صناعته ، ثم نرتقى بوساطة التدرب بها من المعالم الطبيعية إلى المعالم الإلهية ، التى تمتنع لغموض معانيها وصعوبة مآخذها ودقة طرائقها وجلالة أمرها وبعد تصورها عن أن ينقاد لكل أحد أو يدركها من عدل عن سنن البرهان لما عدلتنى عن ذلك .

وذلك أن يفعل إذا لم يقنع فى المطلوب بالطريق الموصل إليه دون تضييع الزمان فى طلب طرق أخر إليه ثم لم يسفر فى آخر الأمر عن نتائج هى عمدة علم الهيئة ، فأما كثرة الطرق فسبب جمعى إياها تدريب المتعلم بتنوعها ثم اتحادها ، ولأنها كانت لى فى الغربة مؤنسة ولأسامر من فارقتهم من الأصدقاء مذكره ، وقد أثبتها لك لتتأملها وتعرف كيف ما آل جميعها إلى النكتة الواحدة وما تثمره الفوايد فى العاقبة فيتمهد عذرى لديك فيما حمت حوله من عذلى ، ورب لائم مليم ، وما التوفيق إلا من عند الله » .

حساب المثلثات

عرف هذا العلم قبل البيرونى ،وعن الإغريق عرف العرب وتر ضعف الزاوية كمقياس لها ، وعن الهنود نصف هذا الوتر ، وكان يسميه الهنود « جيبا » أى وتر ، وقداستحسن العرب لفظ الجيب ومعناه فتحة الجلباب[1] لقربه من اللفظ السنسكريتى « جيفا » ، فأطلقوا على نصف وتر ضعف الزاوية اسم الجيب .

ويقول البيرونى ما نصه[2] « إن هذه الصناعة إذا أريد إخراجها إلى الفعل بمزاولة الحساب فيها فالأعداد

(١) هذا المخطوط موجود بخدابخش بتنه (حيدرآباد الدكن)

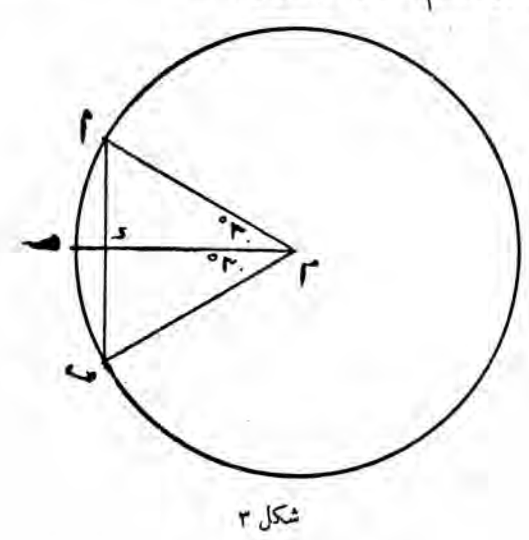
(١) A History of Mathematics : Florian Cajori.

(٢) المقالة الثالثة من القانون المسعودى .

مفتقرة إلى معرفة أوتار قسى الدوائر ، فلذلك سمى أهلها كتبها العلمية زيجات من الزيق الذى هو بالفارسية زه ، أعنى الوتر ، وسموا أنصاف الأوتار جيوبا ، وإن كان اسم الوتر بالهندية جيبا ونصفه جيبارد ، ولكن الهند إذا لم يستعملوا غير أنصاف الأوتار أوقعوا اسم الكل على النصف تخفيفاً فى اللفظ . . الخ » .

قاس البيرونى أطوال أوتار الأقواس التالية :

$\frac{1}{3}$ ، $\frac{1}{4}$ ، $\frac{1}{5}$ ، $\frac{1}{6}$ ، $\frac{1}{8}$ ، $\frac{1}{10}$ محيط الدائرة وعبر عن هذه الأطوال بالمقادير : ٢نق جا ٦٠° ، ٢نق حا ٤٥° ، ٢نق حا ٣٦° ، ٢ نق جا ٣٠° ، ٢نق حا ٢٢,٥° ، ٢ نق حا ١٨° على التوالى حيث نق هو نصف قطر الدائرة ، ففى △ ا ب م الوتر ا ب وهو ضلع مسدس منتظم مثلا ويقابله زاوية ٦٠°



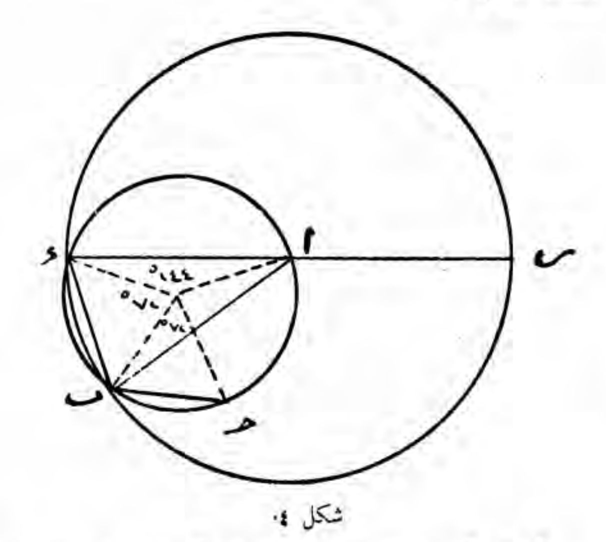
شكل ٣

∴ اء = نق حا ٣٠° ، ا ب وهو ضلع المسدس = ٢ نق حا ٣٠° وباعطائه نق = ١

∴ حا ٣٠° = $\frac{١}{٢}$

وقد استطاع البيرونى[1] الوصول إلى طول ضلع المخمس المنتظم بحل معادلة الدرجة الثانية كالآتى :

فرض د ب ضلعاً لمعشر منتظم فى الدائرة الكبيرة التى قطرها م ء (شكل ٤) ، وفى الوقت نفسه هو ضلع المخمس المنتظم فى الدائرة الصغيرة لأن زاوية د ا ب مركزية فى الحالة الأولى ومحيطية فى الحالة الثانية .



شكل ٤

ثم فصّل (حسب تعبيره) القوس د ب حـ = القوس ا د ووصل ب حـ ، ∵ ا د = ا ب = نق ، القوس د ب = القوس ب حـ لأن كلا منهما يقابل زاوية ٧٢°

، ∵ ا ب حـ خط منكسر داخل الدائرة

، د منتصف القوس ا د ب حـ

$\overline{اء}^٢ = \overline{ءب}^٢ + ا ب . ب حـ$

∴ $\overline{اء}^٢ = \overline{ءب}^٢ + ا د . د ب$

نظرية (٢) السابق[1] الاشارة إليها

∴ $\overline{بء}^٢ + ء ب \times نق - نق^٢ = صفر$

وهذه معادلة من الدرجة الثانية وبحلها نستنتج أن

$ء ب = \frac{نق + \sqrt{٥ نق^٢}}{٢}$

وبحسب تعبير البيرونى فى كتابه استخراج الأوتار أن طول المعشر المنتظم هو « وحسابه أن يزاد على مضروب نصف القطر فى نفسه ربعه وينقص ربع القطر من جذر المبلغ فيبقى وتر العشر » .

(١) بمخطوط استخراج الأوتار فى الدائرة .

(١) نفس المخطوط .

، حيث أن د ب = ٢ نق حا ١٨°

$$\therefore \frac{-\text{نق} + \text{نق}\sqrt{5}}{2} = 2\ \text{نق حا}\ 18^\circ$$

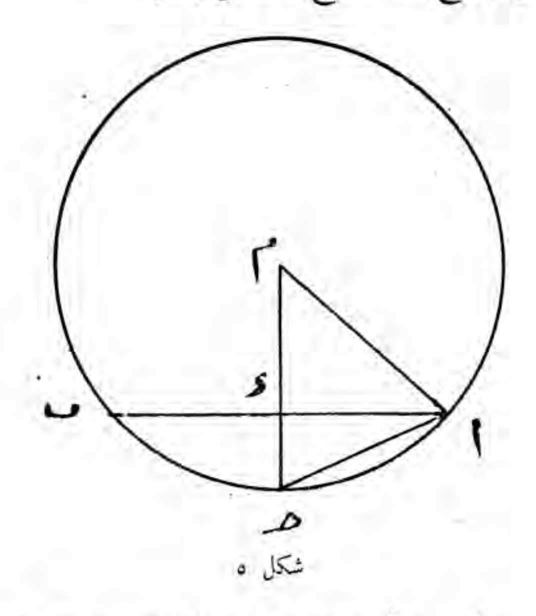
$$\therefore \text{حا}\ 18^\circ = \frac{-1 + \sqrt{5}}{4}$$

ومنه يمكن إيجاد مقدار الجيب بأى عدد من الأرقام العشرية ثم استطاع البيرونى بعد ذلك معرفة وتر تتمة كل قوس معلومة الوتر إلى نصف الدائرة ثم معرفة وتر المثمن وهكذا .

أما وتر المسبع والمتسع المنتظم فاستطاع الوصول إليهما بحل معادلة الدرجة الثالثة وهى $س^3 - 3س - 1 = \text{صفر}$

$$\text{حيث}\ س = \text{وتر}\ \frac{4ط}{9}$$

ومن البرهان التالى أمكن إيجاد علاقة ضلع مضلع عدد أضلاعه ضعف عدد أضلاع مضلع معلوم داخل دائرة بضلع هذا المضلع ، شكل (٥)



شكل ٥

فليكن أ ب ضلع المضلع المعلوم ، أ حـ ضلع المضلع الذى عدد أضلاعه ضعف عدد أضلاع المضلع المعلوم

$$\therefore \overline{\text{أم}}^2 - \overline{\text{أحـ}}^2 = \overline{\text{مد}}^2 - \overline{\text{دحـ}}^2$$

$$= (\text{مد} + \text{دحـ}) \times (\text{مد} - \text{دحـ})$$

$$= \text{محـ}\,(2\,\text{مد} - \text{محـ})$$

$$\therefore \overline{\text{أحـ}}^2 = \overline{\text{أم}}^2 \left\{1 - \left(\frac{2\,\text{مد}}{\text{محـ}} - 1\right)\right\}$$

$$= \overline{\text{أم}}^2 \left\{2 - \frac{2\,\text{مد}}{\text{محـ}}\right\}$$

$$= \overline{\text{أم}}^2 \left\{2 - \frac{2\sqrt{\overline{\text{محـ}}^2 - \overline{\text{أد}}^2}}{\text{محـ}}\right\}$$

$$= \overline{\text{أم}}^2 \left\{2 - 2\,\frac{\sqrt{\overline{\text{محـ}}^2 - \frac{1}{4}\overline{\text{أب}}^2}}{\text{محـ}}\right\}$$

$$= \overline{\text{أم}}^2 \left\{2 - 2\sqrt{1 - \frac{1}{4}\,\frac{\overline{\text{أب}}^2}{\overline{\text{محـ}}^2}}\right\}$$

فاذا كان أم = محـ = ١

$$\therefore \text{أحـ} = \sqrt{2 - \sqrt{4 - \overline{\text{أب}}^2}}$$

ومن وتر ٦٠° ، ٧٢° استطاع البيرونى الحصول على وتر ١٢° .

∴ وتر (٣٠° + ١٢) أصبح معلوماً ثم بتنصيفه مرتين أمكن معرفة وتر زاوية ٣٠َ ١٠° .

ومنه عرف وتر (٣٠َ ٤٠°) وبتنصيفه مرتين أمكن معرفة وتر (٣٠ً ٧َ ١٠°) وهكذا . أمكن الوصول إلى وتر الزاوية ١° من الفرق بين ٤٠° ، ٣٦°

ثم تنصيف الفرق مرتين فوصل إلى معرفة طول هذا الوتر = ٠٫٠١٧٤٥٣٠٥ .

وعلى ذلك أصبح الطريق ممهداً أمام البيرونى لوضع جداول الجيوب ، وكذلك الظلال صحيحة لغاية سبعة أو ثمانية أرقام عشرية ، دون اللجوء إلى اللوغاريتمات التى لم تكن قد عرفت بعد ، وقد ابتكر طريقة لقياس فروق الزوايا كانت هى الحجر الأساسى لطريقة التوليد التى استخدمها نيوتن وجريجورى بعده بأكثر من ستمائة عام .

وباستخدام طريقة الاستكمال والتوليد تمكن البيرونى من وضع قانون يمكن بواسطته معرفة الزاوية إذا عرف جيبها ، ويضيق المقام هنا عن ذكره .

التراث الهندى فى رياضيات البيرونى

إتصل البيرونى بعلماء حكماء الهند عن طريق كتبهم ، وهم الذين كان لهم الفضل قديماً بادخال النظام العشرى فى الحساب[1] بدلاً من النظام الستينى الذى كان سائداً فى المدنية البابلية ، ولكن بقى النظام الستينى فى تقسيم الدرجات إلى دقائق والدقائق إلى ثوان فى الزوايا ، وكان البابليون يعبرون عن العدد « واحد » بالرقم ٦٠ فمثلا ½ فى النظام[2] الهندى = ٠,٥ وفى النظام البابلى = ٣٠/٦٠ ، كما عرف البابليون قيمة √٢ كما يأتى :

$$\sqrt{٢} = ١;٢٤,٥١,١٠ = ١ + \frac{٢٤}{٦٠} + \frac{٥١}{٦٠^{٢}} + \frac{١٠}{٦٠^{٣}}$$

أو = ١;٢٥ تقريباً

وفى النظام الهندى (سلفا — سيتراس) $\sqrt{٢} = ١ + \frac{١}{٣} + \frac{١}{٤ \cdot ٣} - \frac{١}{٣٤ \cdot ٤ \cdot ٣}$

درس البيرونى العلوم الرياضية الهندية ولم تعجبه كتب العلماء الهنود ، لأنه وجدها تنحرف دائماً نحو الخرافات فتمتزج العلوم الأصيلة بها ، بعكس كتب الإغريق المنسقة والتى يقول عنها أنها تسير على نهج علمى بعيد عن الخيال الخرافى حيث سجل ما يأتى :[3]

« لم يك للهند أمثالهم (علماء الإغريق) ممن يهذب العلوم ، فلا تكاد تجد لذلك لهم خاص كلام إلا فى غاية الاضطراب وسوء النظام ومشوباً فى آخره بخرافات العوام . . . الخ » ثم يستطرد : إنى أشبه ما فى كتبهم الحساب[4] ونوع التعاليم إلا بصدف مخلوط بخزف أو بدر ممزوج ببعر أو بمهى مقطوب بحصى ؛ والجنسان عندهم سيان » .

(١) نقل أحد السريان هو "Severus Seboki" الأرقام الهندية خارج الهند سنة ٦٦٢ م توصلت الإسكندرية قبل القرن السابع ونقلت لبلاط الخليفة المنصور فى بغداد عام ٧٧٣ م .

(٢) "Neugebaner" "The Exact Sciences in Antiquity".

(٣) مافى الهند من مقولة للبيرونى

(٤) Legacy of India, by Garrat.

ثم هو يذكر فضل الهنود فى ادخال الصفر والأعداد فى ص ٨٤ من كتاب « تحقيق ما للهند من مقولة » « قال برهمكوبت إذا أردتم أن تكتبوا واحد فعبروا عنه لكل شىء هو واحد كالأرض والقمر وعن الاثنين بكل ما هو اثنان كالسواد والبياض ، وعن الثلاثة بكل ما يحوى ثلاثة ، وعن الصفر بأسماء السماء وعد الاثنى عشر بأسماء الشمس » وقد أودعت الجدول ما كنت أسمعه منهم فانه أصل عظيم فى حل زيجاتهم ومنها الصفر ستون كا وهما النقطة » .

ثم يبتكر البيرونى برهاناً لمساحة الشكل الرباعى الدائرى على طريقة الهنــدوليس نقلا لبرهان برهمكوبت[1]

$$= \sqrt{(ح - أَ)(ح - بَ)(ح - حَ)(ح - ءَ)}$$

حيث ح = ½ [أَ + بَ + حَ + ءَ]

النسبة التقريبية ط

فى الباب الخامس من القانون المسعودى توصل البيرونى إلى إيجاد ط برسم مضلع منتظم داخل الدائرة بعدد من الأضلاع = ١٨٠ فوجدها = ٣,١٤١٧٤٦٦٠

مع أن العالم السكندرى[2] أرشميدس عام ٢٢٥ق.م وجد أن ط أقل من ٣ ١/٧ وأكبر من ٣ ١٠/٧١ لأنه رسم مضلعاً ذا ٩٦ ضلعاً لتحقيق هذا الغرض .

وفى الهند وجدها الرياضى أريهاتا الصغير (٥١٠ م) = ٣,١٤١٦

، برهمكوبت استخدم العدد ٣ من الوجهة العملية والعدد √١٠ كقيمة حقيقية لها .

وعضده فى ذلك « ماهافيرا » (٨٥٠ م) ، « سريدهارا » (١٠٢٠ م) .

(١) من أراد المزيد نحيله على مجلة رسالة العلم عدد يونية سنة ١٩٦١

(٢) تاريخ الرياضيات تأليف دافيد سميث

وفى الصين : استخدم شانج هونج (١٢٥ م) العدد $\sqrt{١٠}$ كقيمة حقيقية لها .

أما شونج – شيح (Ch'ung-chih) (٤٧٠ م) فانه استخدم دائرة قطرها غشرة أقدام فوصل إلى قيمة ط ما بين ٣,١٤١٥٩٢٧ ، ٣,١٤١٥٩٢٦ .

وبهذه المناسبة نقول أن أدق قيمة وصل إليها العلماء العرب لقيمة ط هى التى وصل إليها جمشيد غياث‌الدين الكاشى بعد البيرونى مثلا بثلاثة قرون تقريباً هى :

ط = ٣,١٤١٥٩٢٦٥٣٥٣٥٨٩٨٧٣٢ .

راشيكات الهند

هذا المخطوط الذى فرغ من نسخه بالموصل فى ذى الحجة سنة ٦٣١ هـ يبحث فى موضوع النسبة والتناسب التى هى مدار الحسابات المتداولة فى الدواوين والمعاملات الجارية فى أمر النجوم والمساحات حسب تعبير البيرونى .

وهو يذكر بأن إقليدس يقول أن التناسب أقل ما يكون فى ثلاثة حدود فتكون نسبة الأول إلى الثانى مساوية لنسبة الثانى إلى الثالث أو أعظم منها أو أصغر ومعنى ذلك أنه إذا كانت ا ، ب ، حـ متناسبة فان :

$$\frac{ا}{ب} \gtreqless \frac{ب}{حـ}$$

ثم يستطرد البيرونى قائلا « والهند يسمونها ترى راشيك أى ذو الثلاثة المواضع وراش هو البرج وراشيك هو الموضع من الصورة فان منجميهم يسمون البيوت الاثنى عشر راشيك وإنما رسموا هذه الثلاثة لأن المعلومات فى المعطى منه ثلاثة » .

ثم يضرب لذلك مثلا : « إذا كانت الخمسة بخمسة عشر فالثلاثة بكم تكون ؟ » ويجيب « ثم ينقلون الخمسة عشر إلى المكان الفارغ ويضربونها فيما فوقها وهو الثلاثة فتجتمع خمسة وأربعون ويقسمونها على الخمسة فتخرج تسعة وهو الذى يجب أن يوضع فى المكان الفارغ حتى تكون الثلاثة بتسعة ، وهذا هو الذى نذكره لأن النظائر فى الضرب يحصل فى هذا التربيع على قطريه » .

١٥	٥
	٣

أما إذا كانت هناك خمسة أعداد متناسبة فان الهنود يسمون المقادير التى تتألف منها النسبة بنج راشيك لأن مفروضاته خمسة توضع فى خمسة مواضع ويطلب منها السادس ويسلكون فى استخراج المجهول طريقاً يعمه مع ما قبله وبعده وهو الذى قدم فى ترى راشيك « وللمثال فيقال أن عشرة دراهم ربحت فى الشهرين خمسة دراهم فالثمانية فى ثلاثة أشهر كم تربح ؟ » ويجيب البيرونى :

« وهم يضعونها كما فى هذه الصورة ومقدار النسبة المؤلفة أبداً أسفل وهى الدراهم الحاصلة من اشتباك رأس المال بالمدة ولاستخراج المجهول ينقلون الخمسة إلى البيت الفارغ ويضربونه فى الثلاثة الحاصل ثم فى فى الثمانية فيكون مائة وعشرين ويحفظونه ثم يضربون الاثنين فى العشرة فيكون عشرين ويقسمون المحفوظ عليه فتخرج ستة وهو ربح الثمانية الدراهم فى ثلاثة أشهر » .

ثم يذكر مقالا آخر :

١٠	٨
٢	٣
٥	؟

« فان قيل أن الثمانية نفر حفروا فى ثلاثة أيام ستة أذرع فالخمسة أذرع فى يومين كم نفر يحفرونها ، أن لنا أيضاً الخمسة والستة أحداهما بالأخرى ثم ضربنا الخمسة فى الثلاثة ثم فى الثمانية فاجتمع مائة وعشرين حفظناها وضربنا الستة فى الاثنين فاجتمع اثنا عشر

قسمنا عليها المحفوظ فخرج عشرة وهى عدد الرجال المطلوب » .

ثم يتدرج فى الصعوبة بمثال آخر فيقول « ونعطف

؟	٨
٢	٣
٥	٦

الآن على ما وراء بنج راشيك فنقول أنهم يسمون المقادير الثمانية التى يتألف فيها ثلاث نسب « نسب راشيك » أى السبعة المواضع المغطاة معلومة ، مثاله قطعة صندل طولها خمسة أصابع وعرضها ثلاثة أصابع وسمكها أربعة أصابع بثلاثين درهماً ، كم ثمن قطعة منها فى طول ثمانية أصابع وعرض ستة أصابع وسمك أصبعين فانهم يضعونها على الرسم المتقدم كل جنس بحذاء جنسه ثم ينقلون الثلاثين الناحية الأخرى ويسلكون الطر المذكورة فى بنج راشيك فيجتمع المحفوظ ألفين وثمان مائة وثمانين (أى ٣٠ × ٢ × ٦ × ٨) والمقسوم عليه ستين ويخرج ثمن القطعة المطلوب ثمانية وأربعين (أى ٣٠ × ٢ × ٦ × ٨ ÷ ٤ × ٣ × ٥) » .

٤	٨
٣	٦
٥	٢
٣٠	؟

ولا نحب أن نطيل فى ذكر المسائل العديدة التى يشرحها البيرونى فى هذا الكتاب لأن المجال لا يستوعبها وفى الواقع أن الإلمام برياضيات وبيرونى يحتاج إلى مؤلف ضخم حتى نستطيع أن نوفيه حقه .



نشأة الحياة على الأرض لأوبارين

بقلم
الدكتور أنور عبد العليم
أستاذ ورئيس قسم علوم البحار بكلية العلوم بجامعة الاسكندرية

مؤلف هذا الكتاب هو العالم السوفيتي الطبيعي ألكسندر ايفانوفيتش أوبارين A.I. Oparin مدير معهد باخ للكيمياء الحيوية التابع لأكاديمية علوم الاتحاد السوفيتي بموسكو ، وعضو الأكاديمية المذكورة وقد ذاع صيته في الأوساط العلمية المعاصرة في العالم أجمع كمؤسس نظرية نشأة الحياة على الأرض التي ضمنها كتابه المذكور .

وقد نشر أوبارين آراءه حول نشأة الحياة لأول مرة باللغة الروسية في العشرينيات من هذا القرن ومنذ ذلك الوقت عكف هو وتلاميذه على البحث في هذا الاتجاه بغية تجميع الأدلة والبراهين التي تؤيد وجهة نظره .

وفي الثلاثينيات من هذا القرن نشر أوبارين كتابه عن نشأة الحياة ، وقد ترجم هذا الكتاب إلى عديد من اللغات المعروفة ، وسرعان ما اتسع نطاق البحث في هذا الموضوع وتشعب ، وامتد خارج الاتحاد السوفيتي فنشأت في أوربا وأمريكا مدارس جديدة للبحث آزرت أوبارين وأيدت وجهة نظره . فكثر أنصاره ومؤيدوه وأعيد طبع كتابه في أمريكا وحدها ثلاث مرات ، مثلما أعيد طبعه في روسيا .

وفي المدة من ١٩ إلى ٢٤ أغسطس عام ١٩٥٧ عقدت بموسكو أول ندوة دولية برئاسة أوبارين لبحث « نشأة الحياة على الأرض » ، حضرها أكثر من مائة عالم من شتى الدول ساهموا ببحوث مبتكرة في تدعيم نظرية أوبارين نذكر من بينهم علماء مرموقين في الاتحاد السوفيتي من معاهد « الأستروفيزيقا » وطبيعيات الأرض والبيولوجيا وعلوم البحار والكيمياء والطبيعة وطبقات الأرض من أمثال فسنكوف وفينوجرادوف وسوكولوف وليفين وبلسينسكي وبافلوفكايا وبافلوفسكايا ونيكولاييف وغيرهم وغيرهم ، إلى جانب علماء من الولايات المتحدة وإنجلترا واليابان وألمانيا والهند وتشيكوسلوفاكيا وغيرها من أمثال هارولد يورى وبرنال وأكابورى وهوفمان وفوكس وكالفين وغيرهم . وقد طبعت أعمال هذه الندوة وبحوثها في مجلد كبير باللغة الروسية في نحو ٧٠٠ صفحة ظهر في موسكو عام ١٩٥٩ تحت إشراف أوبارين ، وتولت دار النشر الإنجليزية « برجامون بريس » ترجمته في نفس السنة باللغة الإنجليزية .

وفي عام ١٩٥٩ أيضاً عقد في نيويورك أول مؤتمر دولي لعلوم البحار والمحيطات ، وكان من الطبيعي أن

تتناول أعمال المؤتمر المذكور موضوع نشأة الحيـــاة لاتصالها بنشأة المحيطات ، ودعى أوبارين لالقاء محاضرة فى هذا المؤتمر بسط فيها الأسس العامة لنظريته ، وهى تنطبق فى جملتها مع ما ورد فى الكتاب موضوع هذا المقال والذى ظهرت طبعته فى موسكو عام ١٩٥٥ ، فيما عدا بعض إضافات تدعمها البحوث التى ظهرت بعد ذلك التاريخ .

أثر نظرية أوبارين فى تراث الإنسانية

إن الأثر الذى أحدثته نظرية أوبارين فى تاريخ العلوم لا يقل شأناً عن الأثر الذى أحدثتهنظرية داروين من قبل فى تطور الكائنات الحية . وقد كان الاعتقاد القديم قبل داروين (تشارلز) (١٨٠٩ – ١٨٨٢ م) وقبل لامارك (١٧٤٤ – ١٨٢٩ م) أن كل نوع من أنواع الكائنات الحية التى تعيش على ظهر الأرض قد خلق خلقاً مستقلا ، وأن هذه الأنواع ثابتة لا تتغير ولا تتطور . وحين درست مملكة النبات ومملكة الحيوان دراسة علمية منظمة منذ القرن الثامن عشر وضحت أوجه التشابه ووشائج القربى بين أنواع الكائنات الحية المختلفة ، وقسم لامارك فى كتابه « فلسفة الزولوجيا » عام ١٨٠٩ أنواع الحيوانات المختلفة إلى مراتب وفصائل وأجناس وأنواع وأصناف ووضع كل مجموعة متماثلة منها فى مرتبة خاصة وفقاً لصفاتها الظاهرية والتشريحية ونادى لأول مرة بآرائه الجريئة فى التطور وتتلخص فى ثلاثة مبادئ :

١ – لا توجد فروق قوية بين الأنواع Species والأصناف Varieties .

٢ – إن الأنواع والأصناف قابلة للتحول .

٣ – إن التحول أو « التطور » هو سنة الحياة وليس الثبات والاستقرار .

وبذلك يعتبر هذا العالم الفرنسى الفذ مؤسس نظرية التطور العضوى من غير شك ، وإن كانت الطريقة التى عالج بها داروين الموضوع من بعد ذلك وشرحه للكيفية التى يحدث بها التطور العضوى وذلك بواسطة مبدأ « الانتخاب الطبيعى » الذى بسطه فى كتابه « أصل الأنواع » (١٨٥٩ م) بتفصيل كبير – قد خلدت اسم داروين وجملته مقروناً دائماً بنظرية التطور . هذا بالإضافة إلى بعض هنات أخطأ فيها لامارك خلال محاولته شرح كيفية حدوث التطور منها اعتقاده بتوارث الصفات المكتسبة الظاهرية وبأن العضو يقوى بالاستعمال ويذبل ويذوى بعدم الاستعمال ، إلا أن آراءه عن أثر البيئة فى إحداث التطور لا تزال قوية يعتد بها :

ومنذ ظهور نظرية داروين من نحو قرن كامل من الزمان – اكتشفت قوانين الوراثة ونظرية الطفرة ، وأجريت مئات البحوث العلمية التى دعمت نتائجها نظرية داروين فى التطور العضوى : منها بحوث فى علوم الأجنة والتشريح والحفريات وفصائل الدم وبحوث تجريبية على عملية التطور نفسها : .

بيد أن أعمال كل من داروين ولامارك كانت على الكائنات الحية أو المنقرضة من حيث هى موجودة بالفعل على ظهر الأرض سواء فى بيئاتها الطبيعية أو فى طبقات الصخور القديمة من العصور الجيولوجية المختلفة وبقيت النقطة الأساسية وهى كيف نشأت المادة الحية نفسها التى تطورت بعد ذلك إلى أنواع الحياة المختلفة دون حلول واضحة ، وإن كان لامارك قد أيقن بفطرته بأن الحياة لا بد أن تكون قد نشأت فى الماء من مادة هلامية تشبه البروتوبلازم ثم تشكلت وتطورت من بعد ذلك إلى كائنات بسيطة من فصيلة الأوليات (البرتوزوا) كالأميبيات والبوليبات Polyps كحيوان الهيدرا ، ومنها اشتقت باقى أقسام الحياة من ديدان ورخويات وأسماك وزواحف وطيور وثدييات بعمليات معقدة على مدى العصور الطويلة ووفقاً لاختلاف البيئة وتباينها .

والحق أن مشكلة نشأة الحياة قد شغلت بال المفكرين والعلماء والفلاسفة فى شتى أقطار الأرض منذ الزمن القديم ، ولقد مر التفكير فى هذه المشكلة بمراحل كثيرة على مدى العصور المختلفة وفقاً لازدهار الفكر والثقافة الإنسانية فى تلك العصور أو ركودهما . ولا ريب أيضاً فى أن كثيراً من الآراء التى تواترت إلينا عنها كانت فلسفية محضة أو جدلية عقيمة .

وإذا نحن استعرضنا المراحل التى مر التفكير فيها فى نشأة الحياة على الأرض منذ العصور القديمة حتى اليوم استعراضاً سريعاً نجد أن فكرة « التولد الذاتى » أو نشأة الحياة من مادة غير حية abiogenesis هى فكرة قديمة لها أصول فى تعاليم مصر القديمة وبابل والهند ، فقد اعتقد المصريون القدماء بأن الضفادع والثعابين والجرذان والتماسيح تنشأ فجأة من طمى النيل ، كما اعتقد غيرهم بأن الديدان والذباب والخنافس تنشأ هى الأخرى من الأسمدة العضوية والقاذورات ، كما أن القمل ينشأ من عرق الإنسان ، واعتقد الفيلسوف الإغريقى أرسطو وكثير من مفكرى الإغريق من قبله ومن بعده فى النشوء الذاتى . وحاول أرسطو أن يجد تعليلا للنشوء الذاتى بقوله إن جميع الكائنات الحية قد خلقت باتحاد مصدرين : المادة وهى مصدر غير فعال و « الشكل » أو الهيولى وهو المصدر الفعال . وعلى ذلك فالمادة فى حد ذاتها لا تملك الحياة ولكنها قد تؤويها وتعتبر لها مستقراً .

وقد كان لتعاليم أرسطو أثر كبير على تفكير الأجيال التى تعاقبت من بعده . ومن رأى « فلوطين » مؤسس فلسفة الأفلاطونية الحديثة أن جميع الكائنات الحية نشأت نتيجة لتسامى المادة بواسطة روح تهب الحياة ، وإليه يعزى تسمية « القوة الحيوية » عند أنصار مدرسة الحيويين .

ولقد كان لتعاليم الكنيسة الرومانية أثر كبير فى القرون الوسطى فى الحد من التفكير فى نشأة الحياة أو البحث فى الظواهر الكونية بعامة . وعلى الرغم من ذلك تواترت إلينا أقوال من رجال من أنصار الكنيسة تناولوا مسألة الخلق بتفسيرات اجتهادية . ومن ذلك قول القديس « بازل » St. Bazil والقديس أوغسطين بأن الأرض قد أخرجت أعشابها وأشجارها وجرادها وحشراتها وهوامها وطيورها عندما أذن الله لها بذلك ، وفى ذلك اعتراف ضمنى بالتولد الذاتى الذى لا ينفى القدرة الإلهية . ونهج على منهاجهم أيضاً القديس توماس اكويناس St. Thomas Aquinas واعتقد فى التولد الذاتى للحشرات والهوام أيضاً نفر من رجال الكنيسة الشرقية ومنهم راعى كنيسة روستوف الذى عاصر بطرس الأول قيصر روسيا وهو الذى أكد بأن سيدنا نوح لم يحمل معه فى الفلك الجرذان والعقارب والصراصير والثعابين فهلكت تلك الدواب بالطوفان ، ولكنها تولدت مرة أخرى من جديد من المواد المتحللة فى البرك والمستنقعات .

وثمة مفكرون آخرون اعتقدوا بنشأة الحياة بطريق الصدفة على الأرض من المادة غير الحية ، وأن درجة احتمال قيام الحياة بهذه الطريقة قد لا تتكرر سوى مرة واحدة فى تاريخ الأرض .

والواقع أن فكرة التولد الذاتى أو نشوء الحى من غير الحى كان الدافع القوى لها على مدى العصور هو ظهور الديدان والحشرات فى اللحم الميت وماء المطر : بيد أن العالم باستير قضى على هذا الاعتقاد بالتجربة المحكمة بأن عقم الأوانى التى تحتوى على ماء كانت تعيش فيه كائنات حية وعزلها عن الهواء ، وأثبت أن الميكروبات هى سبب التحلل والتعفن وليست نتيجة له

وفى أواخر القرن الماضى راجت فكرة انتقال بذور الحياة إلى الأرض من الكواكب الأخرى . وكان أول من نادى بها هو الأستاذ الألمانى ريشتر Richter عام ١٨٧٠ ومن بعده هيلمهولز Helmholtz مؤدى هذا الاعتقاد أن جراثيم الحياة أو الأطوار الكامنة

لها قد انتقلت إلى الأرض مع الشهب والنيازك أو مع الرماد الكونى الذى تساقط على سطحها ، ووجدت هذه البذور بيئة طيبة للنمو على الأرض عندما هبطت درجة حرارتها إلى القدر الملائم لقيام الحياة . وهذه الفكرة هى الأخرى مقضى عليها بالفشل لبعد المسافات بين الكواكب سواء فى مجموعتنا الشمسية أو فى مجموعات شمسية أخرى ولوجود الاشعاعات النووية التى تقضى على الحياة فى أحزمة فى طبقات الجو العليا ، ولاحتراق أغلب المواد عند ملامستها لجو الأرض بالاحتكاك .

وإذا نحن نظرنا إلى تاريخ العلوم وتقدمها وإلى الدور الذى تلعبه العلوم والتكنولوجيا فى حضارة الإنسان ، لوجدنا أن العلوم لم تزدهر إلا حين نظر الإنسان نظرة موضوعية لطبائع الأشياء واستخدم حواسه استخداماً مفيداً ولاحظ الظواهر المحيطة به وفرض الفروض وأجرى التجارب وبنى على نتائجها النظريات . والعلم هو الآخر ينمو ويتطور . وإذا كانت وسائل البحث والقياس قد قصرت فى الماضى عن الكشف عن كثير من الظواهر المحيطة بنا فى الكون فهى الآن ولا شك تعتبر أكثر تقدماً ودقة . ومنذ نظر جاليليو إلى السماء بمنظاره المكبر البدائى من أكثر من ثلاثمائة عام ، ظهرت أجهزة « وتلسكوبات » أكثر دقة وأمانة . ومنذ ابتكر ليفينهوك الهولندى ميكرسكوبه عام ١٥٩١ م الذى استطاع أن يرى به الخلايا الحية مكبرة عشرات المرات — ظهرت أنواع أخرى من الميكرسكوبات المركبة تستطيع التكبير لآلاف المرات ، وظهر مؤخراً الميكرسكوب الألكترونى الذى يستطيع النفاذ إلى أدق التراكيب فى الخلية الحية . كما ظهرت أيضاً طرق جديدة للبحث والقياس الدقيق لم تكن تجول فى خاطر علماء الماضى بحال ومنها أجهزة الكشف الكيميائى الدقيق والمطياف الضوئى لقياس طيف العناصر والمركبات والاستدلال على كمياتها مهما تناهت فى الصغر ، ومنها استخدام الأشعة السينية فى التعرف على تركيب أدوات المواد فى البلورات وعلى تركيب الجزئيات ، ومنها استخدام النظائر المشعة فى التعرف على العمليات الكيميائية المختلفة التى تتم بداخل الخلية الحية ، وكيف يتم تحويل المواد والجزئيات بعمليات التمثيل الحيوى . وقصارى القول فان العلم قد خطا خطوات كبيرة فى عشرات السنين الأخيرة ، وأصبح علماء القرن العشرين ، بما لديهم من طرق ووسائل جديدة للبحث والقياس ، أكثر تأهيلا ممن سبقهم من علماء القرن الماضى لبحث تلك المشكلة العويصة مشكلة نشأة الحياة على الأرض . وكان رائد هؤلاء العلماء المحدثين دون شك هو العالم أوبارين الذى أحدث كتابه إثارة فى الفكر الإنسانى فى القرن العشرين لا تقل عن الإثارة التى أحدثها كتاب « أصل الأنواع » لداروين فى القرن التاسع عشر .

وتعرف نظرية أوبارين أيضاً بنظرية التطور البيوكيميائى للمادة . ويؤيدها أيضاً الأكاديمى كوماروف الذى بحث بالتفصيل نشأة النباتات وخرج من بحثه بقوله : « إن النظرية العلمية الوحيدة لنشأة الحياة هى النظرية البيوكيميائية وإن ظهور الحياة كان حلقة فى سلسلة متصلة للتطور العام للمادة » .

ويقول العالم السوفيتى تيميريازيف « إن مبدأ التطور الذى ينضوى تحت لوائه علم البيولوجيا بل وبقية العلوم الطبيعية الأخرى كعلم الفلك والجيولوجيا والكيمياء والطبيعة لا يدع مجالا للشك بأن هذه العملية — عملية التطور — كانت لازمة لانتقال المادة غير العضوية إلى مادة عضوية » .

النظرية

إن الحياة فى نظر أوبارين — هى حالة من أحوال المادة — وقد نشأت الحياة على الأرض من تطور المادة غير العضوية نتيجة لسلسلة من التفاعلات الكيميائية

تحت الظروف الطبيعية التى سادت جو الأرض القديم وبعد أن هبطت درجة حرارتها إلى الحد الملائم لقيام الحياة . وأولى هذه الخطوات وأعمقها أثراً فى نظر أوبارين هى تكوين المواد العضوية البسيطة من المواد غير العضوية ، ثم تعقيد هذه المواد لتكوين أشباه البروتينات ثم نشأة التكوينات الفروانيةفنشأة البروتوبلازم الحى .

وسنتناول فيما يلى شرح كل مرحلة من هـــذه المراحل حسبما جاء فى كتاب أوبارين سالف الذكر .

١ – تكوين المواد العضوية الأولية :

لقد نظر أوبارين إلى الكائنات الحية كالنباتات والحيوانات والمكروبات ووجد أنها تتركب من مواد عضوية . وبدون المواد العضوية لا تقوم الحياة . وعلى ذلك فان نشأة المواد العضوية على الأرض لأول وهلة كان الحدث العظيم الذى أدى إلى قيام الحياة . وتتميز المواد العضوية عن المواد غير العضوية بوجود عنصر الكربون . ذلك العنصر الذى له قدرة هائلة على الدخول فى التفاعلات الكيميائية والاتحاد بذات العناصر الأخرى لتكوين مركبات عضوية لا حصر لها .

ويتحد الكربون بالهيدروچين والأكسجين ليكون المواد الكربوهيدراتية كالسكر ومع الهيدروچين والنتروجين والكبريت والفسفور وغيرها ليكون مركبات أخرى لا حصر لها .

وتعتبر المواد الهيدروكربونية وهى تتركب من الكربون والهيدروجين فقط من أبسط المركبات العضوية المعروفة . وتدخل تلك المواد فى تركيب البترول ومشتقاته . وقد أصبح من الميسور للكيميائى اليوم أن يحضر عدداً من المركبات العضوية فى المعمل قريبة الشبه بالمركبات العضوية التى تستخلص من الكائنات الحية .

وإلى أوائل هذا القرن كان الاعتقاد السائد هو أن المواد العضوية التى تصنعها الكائنات الحية لا يمكن تخليقها فى المعمل ، وأن المواد العضوية بعامة لا توجد إلا نتيجة لتلك الكائنات .

ثم إننا لو نظرنا إلى الجو المحيط بالنجوم لوجدنا أن هذا العنصر – الكربون – يلعب دوراً هاماً فى الكون بأسره أيضاً . فقد أمكن الكشف عن الكربون فى جو النجوم الشديدة الالتهاب واللمعان والتى تتراوح درجة حرارتها بين ٢٠,٠٠٠ – ٢٨,٠٠٠ درجة مئوية . وبديهى أن المادة فى هذه الدرجة العالية من الحرارة توجد على صورة بدائية على شكل ذرات متناثرة ، وقد أمكن الكشف عن الكربون هناك بجهاز المطياف الذى يحدد طيف العناصر كل منها على حدة .

وعندما تنخفض درجات الحرارة كما هو الحال فى جو النجوم الحمراء التى تبلغ درجة حرارة سطحها نحو ٤٠٠٠ درجة مئوية يتيسر الاتحاد الكيميائى بين ذرات العناصر لتكوين الجزئيات ولقد أمكن الكشف عن المواد الهيدروكربونية فى جوتلك النجوم .

ثم إن القياسات المباشرة التى أجراها علماء الفلك السوفييت بأدق الآلات البصرية وأقواها بمرصد « الما ـ آتا » أثبتت أن الفضاء الكونى ليس فراغاً بالمعنى المعروف بل به سحب هائلة من الغاز والرماد السديمى تحتوى على غاز الهيدروجين وغاز الميثان والنشادر والماء على هيئة بلورات دقيقة من الثلج .

وتقضى نظرية العالم الفلكى السوفييتى شميدت بأن الأرض فى بدء نشأتها امتصت كميات كبيرة من المواد الكربونية الأولية والماء وغاز النشادر من الغاز والرماد السديمى . وعلى ذلك فالكربون قد وجد على الأرض منذ نشأتها – ثم إن المواد الهيدروكربونية لها القدرة على الاتحاد بالماء الذى يحتوى بدوره على ذرات الأكسجين وذرات الهيدروچين .

وعلى هذا الأساس فقد كان جو الأرض فى مبدأ نشأتها يحتوى على خليط من مواد هيدروكربونية وبخار الماء وغاز النشادر الذى يتركب بدوره من اتحـاد النتروجين بالهيدروجين . وبتفاعل هذه المواد بعضها مع بعضها تكونت بالتالى مركبات عضوية أولية عديدة ذات تركيب جزئى بسيط وذلك قبل أن تنشأ المادة الحية بزمن طويل . وفى ذلك يقول أوبارين :

« إن النظرية التى ناديت بها قبل ثلاثين سنة؛ القائلة بأن المواد العضوية قد تكونت على كوكبنا قبل ظهور الكائنات الحية ، قد أيدتها أبحاث علماء الفلك السوفيتيين الحديثة (من أمثال فسنكوف وشميدت وشاين وغيرهم) فالمواد الهيدروكربونية ومشتقاتها الأكسيجينية والنتروجينية تكونت على سطح الأرض ، فى جوها الرطب وفى مياه المحيطات الأولى مع تكوين الأرض نفسها . ولئن كانت هذه المرحلة من تطور المادة نحو نشأة الحياة قد بدت غامضة فى الماضى فان الغالبية العظمى من العلماء اليوم لا يعتورهم أدنى شك فى الطريقة التى نشأت بها تلك المركبات الأولية .

ومن ثم فقد بحثنا أمر أول طور فى تطور المادة وربما كان أطولها أيضاً — منذ كانت المادة ذرات متفككة فى جو النجوم الملتهب إلى أن أصبحت تلك الذرات متحدة على شكل مركبات عضوية أولية ذاتية فى الغلاف المائى الأولى للأرض . أما الخطوة التالية الهامة التى تقودنا إلى ظهور الحياة فهى تكوين مركبات قريبة الشبه بالبروتينات المعروفة » .

٢ — نشأة أشباه البروتينات :

كان الاعتقاد السائد فى القرن التاسع عشر هو أن المركبات العضوية المعقدة التى تصنع أجسام النباتات والحيوانات كالمواد السكرية والبروتينات والدهون لا يمكن تخليقها فى المعمل .

أما اليوم فقد أمكن تحضير مركبات عضوية معقدة عديدة فى المعمل ، كالسكريات والدهون والأصباغ والهرمونات بل والمطاط الصناعى أيضاً — حتى المواد ذات النشاط البيولوجى كالمضادات الحيوية Antibiotics والفيتامينات وبعض الهرمونات أمكن تحضير أغلبها هى الأخرى بطرق صناعية بعيداً عن الخلية الحية .

ولقد سبق القول بأن المواد الهيدروكربونية — وهى مواد عضوية بسيطة — أمكن الكشف عنها فى الفضاء الكونى وفى جو النجوم الملتهبة حيث لا توجد حياة عليها . ومن مثل هذه المواد نفسها تمكن الكيميائى الحديث من تحضير مركبات معقدة كالمتقدم ذكرها وذلك بتفاعلات تختلف كلية عن التفاعلات التى تحدث فى الخلايا الحية . وتتم التفاعلات فى الأخيرة بطرق أبسط وتعتمد على مبادئ ثلاثة وهى عمليات :

١ — التكاثف .
٢ — التراكم أو البلمرة .
٣ — التأكسد والاختزال .

ويتم التفاعل فى كل حالة على مراحل متصلة وذلك بواسطة تغيير الروابط أو القوى الكيميائية التى تربط ذرات الكربون بعضها ببعض وبذرات العناصر الأخرى وأهمها العناصر المكونة للماء كالأكسجين والهيدروجين . إن مثل هذه الصلة بين حلقات المواد العضوية والعناصر المكونة للماء هى حجر الأساس فى جميع التفاعلات الحيوية التى تقوم بها الكائنات الحية .

وفى الخلايا الحية تتم هذه التفاعلات بسرعة فائقة وبكفاءة كبيرة . بيد أننا إذا تركنا بعض المركبات العضوية البسيطة فى الماء مدة طويلة لتكونت مركبات أكثر تعقيداً ولكن ببطء شديد ، ويقول أوبارين إن الكيميائى الروسى بتلروف قد استطاع أن يحصل فى عام ١٨٦١ على جزئيات السكر من محلول للفورمالين وماء الجير ، كما استطاع العالم باخ هو الآخر أن يحصل على

جزئيات ذات وزن جزئى كبير ولها خواص شبيهة بالبروتين من محلول الفورمالين وسيانيد البوتاسيوم .

ومن مثل هذا الاستطراد يرى أوبارين أن ماء البحار والمحيطات الأولى كان يحتوى على خليط من المواد العضوية البسيطة وبعمليات كيميائية كالمتقدم ذكرها تكونت مركبات عضوية أكثر تعقيداً قريبة الشبه بالبروتينات التى تميز الكائنات الحية ، والتى توجد بلا استثناء فى خلاياها . كما أن البروتينات — وهى مواد عضوية بالغة التعقيد والتركيب الكيميائى — تلعب دوراً هاماً فى العمليات الحيوية التى تحدث داخل الخليـــة .

ويتكون جزىء المادة البروتينية من وحدات أو لبنات كقوالب الطوب فى البناء ، تعرف بالأحماض الأمينية . ويتوقف نوع البروتين على النظام الذى تترتب به الأحماض الأمينية فى جزىء البروتين وعلى نوع هذه الأحماض نفسها . فبياض البيض نوع من البروتين يختلف عن البروتين الذى فى الدم أو فى العضل أو فى المخ . كما أن لكل نبات أو حيوان بروتيناته المميزة . وعلى هذا الأساس توجد أنواع لا حصر لها من المواد البروتينية ولم يتيسر حتى الآن بناء جزىء بروتينى معقد لهذا السبب . بيد أنه أمكن فى عام ١٩٥٣ الحصول على أحماض أمينية من تفاعل خليط من الميثان والنشادر وبخار الماء والهيدروجين ، تحت ضغط شديد فى المعمل .

٣ — نشأة التكوينات الغروية الأولية أو طور « النقاط التجمعية » :

لقد رأينا كيف أمكن تصور نشأة جزئيات عضوية معقدة فى مياه البحار الأولى من مواد عضوية أبسط فى التركيب ، ومثل هذه الجزئيات قريبة الشبه بتلك التى تتكون فى الخلايا الحية .

ولكن الأخيرة تحتوى على البروتوبلازم الذى تكمن فيه الحياة . وهذا البروتوبلازم يظهر لنا ككتلة رمادية نصف سائلة تحتوى إلى جانب الماء على البروتينات المختلفة ومواد عضوية أخرى وأملاح معدنية . ومع ذلك فالبروتوبلازم ليس خليطاً حسبما اتفق من تلك المواد وإنما هو مادة على جانب كبير من التنظيم . وأهم مميزات البروتوبلازم هو أن له بيئة محدودة وترتيب خاص لجزئيات المواد المكونة له ، كما أن له خواص كيميائية وطبيعية تنصاع لقوانين محددة ، وتتم وفقاً لها التفاعلات المختلفة التى تجرى فى داخل هذا النظام .

ومن المعلوم من دراسات الكيمياء الطبيعية أنه كلما زاد حجم جزيئات المادة تنشأ بينها وبين السائل الذى تنتشر فيه علاقات معقدة جديدة . ويتضح ذلك من الدراسات التى أجريت على الأنظمة الغروية . ومثل هذه الأنظمة لاتتميز بالثبات بل تميل جزيئاتها إلى الاتحاد بعضها مع بعضها أو التجمع بشكل خاص تحت ظروف خاصة . وقد يؤدى ذلك إلى ترسيب المادة الغروية كلها من المحلول أو فى أحوال أخرى تتخذ أكوام الجزيئات الغروية شكلا آخر تميل فيه إلى الثبات وإلى تكوين روابط بين بعضها فى المحلول الانتشارى .

فلو خلطنا أنواعاً مختلفة من البروتينات مع بعضها للوحظ انفصال نقط خاصة من الخليط فى المحلول تتميز بنوع من الثبات . ومثل هذه النقط أو الأكوام من الجزيئات يطلق عليها اسم « النقاط التجمعية » وفيها تبدو البوادر الأولى للتنظيم الذى يتسم به البروتوبلازم أو بمعنى آخر فهى تمثل مرحلة من مراحل تطور المادة نحو البروتوبلازم .

ويتضح من تذويب المواد البروتينية فى محلول فى المعمل تراكم مثل هذه النقاط على سطح المحلول ولو كان هذا المحلول هو الماء المذاب فيه مواد عضوية أخرى فان النقاط المذكورة تمتص بدورها بعض تلك المواد وتنمو أى يزداد حجمها ووزنها . ولكن هذا

النمو ليس منتظماً فكثيراً ما تلاحظ نقاط مختلفة الحجم أو نقاط تنمو بسرعة وأخرى ببطء. ومثل هذه النقاط تتسم بدرجة من الثبات تحفظ به كيانها فلا تنهار أو تفقد شخصيتها فى المحلول. وهذا السلوك فى حد ذاته تحكمه القوانين الطبيعية والكيميائية المعروفة فى كيمياء الغرويات.

ومن ثم فقد افترض أوبارين أن المواد العضوية المعقدة التى تكونت فى البحار الأولى قد تجمعت بشكل أو آخر لتكون أكواماً أو نقاطاً تجمعية، لم يتميز بعضها بالثبات فاندثر وتلاشى، وتميز البعض الآخر بالتعقيد والثبات فكون أنظمة مستقلة تشبه النظام السائد فى البروتوبلازم الحى، ومثل هذه الأنظمة نشأت بداخلها علاقات كيميائية طبيعية تنصاع لقوانين معلومة.

ويقارن أوبارين بين النقاط التجمعية فى هذه المرحلة من النشوء وبين البروتوبلازم الحي بقوله:

« إن مثل هذه الأكوام أو النقاط المتولدة فى المعمل أو التى تكونت فى البحار الأولى من المواد العضوية الذاتية فى الماء لا يزال البون بينها وبين البروتوبلازم الحى بعيداً. فهى لا تملك خاصية الملاءمة بين التركيب الداخلى والقيام بوظائف حيوية تحت الظروف التى وجدت فيها، ذلك الأمر الذى يتميز به البروتوبلازم فى جميع الكائنات الحية. إن تلك الملاءمة لظروف البيئة لا تنشأ فقط من قوانين طبيعية وكيميائية أو من علاقات كيميائية غروية — بل لا مناص من أن نفترض وجوب قيام قوانين جديدة — هى القوانين البيولوجية فى مراحل تطور المادة ».

٤ — كيف يؤدى البروتوبلازم الحى وظائفه:

فى مقدمة هذا الفصل ناقش أوبارين الرأى الذى ساد بين بعض العلماء فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن والذى بمقتضاه ينظر إلى الكائنات الحية كأنواع من « الآلات الحية » التى ربطوا فيها بين التركيب ونوع العمل أو الوظيفة التى تؤديها الآلة، وأضاف بأن البحوث العملية عن البروتوبلازم تدحض هذا الزعم.

ثم ذكر تركيب البروتوبلازم نفسه وما تحتويه الخليـــة الحية من تركيبات مورفولوجيـــة كالنواة والبلاستيدات والميتكوكوندريا وما إليها وكلها مظاهر خارجية لعلاقات معقدة فى تركيب البروتوبلازم. وأوضح الفروق بين العملية « الحيوية » التى يقوم بها البروتوبلازم والعملية « الميكانيكية » التى تقوم بهـــا الآلة، من أى نوع كانت، وأهمها قدرة البروتوبلازم على القيام بعمليات التمثيل الغذائى أو التمثيل الحيوى Metabolism والتـــوافق العجيب بين البنيـــة أو التركيب والتنظيم بالنسبة للزمن للتفاعلات التى تحدث بداخل البروتوبلازم. فالكائنات الحية تبقى كذلك طالما هى تستقبل من الوسط الذى تعيش فيه سيلاً منتظماً من جزيئات المادة وما يصحبها من طاقة وتخرج كذلك سيلاً من الافرازات وبين هاتين العمليتين تقوم سلسلة من التفاعلات والتحولات لكى تصبح جزيئات المادة المستقبلة من الخارج جزءاً من تركيب الكائن الحى نفسه، وهو المقصود بعملية التمثيل الغذائى. وهناك نوع من التوازن بين عمليات البناء والهدم فى أجسام الكائنات الحية. ثم إن التفاعلات الكيميائية التى تجرى داخل البروتوبلازم تشمل عمليات أكسدة واختزال وتراكم لجزيئات المواد المتفاعلة وذراتها تتم فى اتساق عجيب بالنسبة للوقت والتسلسل وليس حسبما اتفق أو من غير نظام. وينجم عن هذه التفاعلات عديد من المواد الجديدة التى يحتاجها الكائن لحياته أما المواد التى لا يحتاج إليها فيخرجها الجسم. ثم إن لسرعة هـــذه التفاعلات واتجاهاتها والعلاقات التى تربط بعضها ببعض يقوم بها البروتوبلازم بكفاءة بواسطة مركبات بروتينية

دقيقة تعرف بالأنزيمات أو معجلات التفاعل . ولكل أنزيم منها نوعية خاصة بمعنى أنه يعجل مرحلة بعينها من التفاعل . كما أن الأنزيمات لا تتحد بالمواد المتفاعلة، وعملها قابل للانعكاس .

ومع هذه الأنزيمات التى تزيد من سرعة التفاعلات الكيميائية فى الخلية الحية بمعدل قد يصل إلى عدة آلاف من المرات ، توجد عوامل مساعدة أخرى تسمى الأنزيمات المرافقة . وتختص الأخيرة بنقل الطاقة فى التفاعل من مرحلة إلى أخرى ، بقصد حفظ المستوى الحرارى العام للنظام المتفاعل ، فلا تسخن أجزاء منه دون أخرى .

وفى عملية حيوية كعملية التنفس التى تقوم بها الكائنات الحية جميعاً دون استثناء يتأكد جزىء المادة السكرية باتحاده مع الأكسجين . الذى يمتصه الكائن الحى من الجو أو الوسط الذى يعيش فيه وتنطلق الطاقة . ويتم هذا التفاعل على مراحل متصلة بواسطة عدد من الأنزيمات بعضها أنزيمات مختزلة والأخرى أنزيمات مؤكسدة . ولهذا التفاعل جهد كهربائى يسمى بجهد الأكسدة يسير التفاعل وفقاً لاتجاه التيار فيه . وقد أمكن الكشف عن كل أنزيم من هذه الأنزيمات وتحديد وظيفته فى التفاعل ، بل وقياس الجهد الكهربائى الناجم عن هذا التفاعل أيضاً بأجهزة دقيقة فى الخلايا الحية :

وفيما يلى فقرات من طريقة مناقشة أوبارين لعمل البروتوبلازم الحى إذ يقول :

« إن النظام المتسق الذى يميز البروتوبلازم مبنى على الخواص الكيميائية للمواد التى تكون الكائن الحى . وإن تعدد هذه المواد واختلافها وقدرتها على الدخول فى التفاعلات الكيميائية يؤدى إلى إمكان حدوث عديد من التفاعلات والتحولات . ويحكم هذه التفاعلات فى البروتوبلازم الحى عوامل داخلية وأخرى خارجية . ومن الأولى نجد الأنزيمات وأثرها على تعجيل التفاعل وارتباط هذا التفاعل بحموضة الوسط (أو قلويته) وبجهد الأكسدة والاختزال . وبالمميزات الغروية للبروتوبلازم وتركيبه وما إلى ذلك .

وكل مادة جديدة وكل تركيب جديد يتكون داخل البروتوبلازم أو ينفصل عنه يغير من سرعة واتجاه التفاعل وبالتالى يؤثر على نظام العملية الحيوية بأسره .

ثم إن النظام المتسق للتفاعلات الكيميائية التى تميز البروتوبلازم الحى تؤدى إلى وجود مواد معينة ، وعلاقات طبيعية وكيميائية محددة وتراكيب ظاهرية (مورفولوجية) معلومة . وحالما تتكون هذه المواد والتراكيب تصبح بدورها عواملٌ تتحكم فى سرعة التفاعلات واتجاهاتها وفى العلاقات التى تربط بينها .

وثمة فارق كبير يفصل بين الكائنات الحية وغير الحية يمكن أن نعبر عنه بالفرض أو الهدف لهذا النظام المميز للحياة . إن الآلاف العديدة من التفاعلات الكيميائية التى تحدث داخل البروتوبلازم ليست فقط متناسقة بالنسبة للوقت الذى تحدث فيه ، ولا بالنسبة للترتيب الذى يؤدى إلى التناسق فحسب بل هى موجهة لغرض واحد هو حفظ كيان النظام الحى كوحدة ، بما يتلاءم مع عوامل البيئة .

ولهذا السبب يمثل البروتوبلازم نظاماً يتميز بالثبات الديناميكى ويمكنه الاحتفاظ بكيانه جيلا بعد آخر . وجميع الحلقات المكونة لهذا التنظيم يمكننا بحثها وفهمها على ضوء القوانين الطبيعية والكيميائية ، كما يمكننا أن نفهم لماذا تتكون مواد بعينها أو تراكيب بعينها فى البروتوبلازم وكيف تؤثر هذه المواد على سرعة التفاعلات وما العلاقة التى تربط عمليات البناء بعمليات الهدم أو تؤدى إلى نمو الكائنات .

بيد أننا إذا قصرنا تفكيرنا على القوانين سالفة الذكر وحدها فسوف لا يمكننا أن نجيب على هذا السؤال وهو لماذا كان هذا النظام الحى – كما عرفناه – وثيق الصلة بظروف البيئة المحيطة به ؟

وللإجابة على هذا السؤال لا مندوحة لنا عن دراسة المادة أثناء تطورها فى الزمان . إن الحياة وحدت أثناء هذا التطور كشكل جديد معقد لنظام المادة . تحكمه قوانين على مستويات أعلى عن القوانين التى تتحكم فى العالم غير العضوى » .

٥ ـ نشأة الكائنات الحية الأولية :

يقول أوبارين إن النقاط التجمعية الأولى التى تكونت من تراكم الجزيئات العضوية فى البحار والمحيطات لم تكن تملك صفات الحياة . بيد أن تلك النقاط كانت تملك « قدرات كائنة » لتمهيد السبيل لظهور الكائنات الحية الأولية « إذا تهيأت لها الظروف المناسبة » .

وفى هذا الفصل يستعرض مرة أخرى بسرعة المراحل التى تقدم ذكرها من تطور المادة ، ويربط هذه المراحل بالظروف التى نشأت تحتها . ويخلص من ذلك إلى أن تكوين الأنظمة المفردة قد أدى فى حد ذاته إلى ظهور علاقات جديدة بل وقوانين جديدة . وأن تلك النقاط التى تميزت بثبات ديناميكى هى التى قدر لها أن تواصل النمو ، فزادت فى الحجم والوزن . ثم تعقدت العلاقات الطبيعية والكيميائية التى تعمل داخل هذه النقاط أو الأنظمة المفردة ، بل وتلك التى تربطها بالبيئة ، وأدى ذلك إلى اكتسابها فى النهاية للصفات المميزة للبروتوبلازم أى لصفات الحياة .

وفى هذا الفصل يستعير « أوبارين » من «داروين» مبدأ الانتخاب الطبيعى ليشرح به كيف أن النقاط التجمعية التى تكيفت مع البيئة ــ أمكنها مواصلة النمو ، وتهيأت لها فرص النجاح والتطور . أما تلك التى لم تتلاءم مع البيئة فقد انهارت واندثرت فى مياه المحيطات الأولى .

ثم إن أبسط الكائنات الحية الأولى التى تكونت كانت بمثابة « قفزة » كبرى فى تطور المادة من اللاحياة إلى الحياة . وكان تركيب مثل هذه الكائنات أرقى بكثير من تركيب النقاط التجمعية ــ بيد أنه فى نفس الوقت أدنى بكثير من تركيب أبسط الكائنات المعروفة اليوم . فقد كان يعوزها التركيب الخلوى المعروف وكانت تلك الكائنات الحية الأولى تعيش على جزيئات المواد العضوية الأخرى الموجودة فى الماء . وبمرور الوقت قلت تلك المواد العضوية ، وكان على هذه الكائنات البسيطة إما أن تندثر وتفنى ، أو تجد طريقة لبناء المواد العضوية من المواد غير العضوية أى من ثانى أكسيد الكربون والماء . وامتصت بعض هذه الكائنات الطاقة من الشمس ومن ثم نشأت عملية البناء الضوئى . ثم تميزت أبسط النباتات المعروفة وهى الطحالب الزرقاء . وعلى هذه النباتات عاشت الكائنات الحيوانية الأولى التى ظهرت بعد ذلك .

وكان كل من النباتات والحيوانات القديمة التى ظهرت فى فجر الحياة بسيطة التركيب وحيدة الخلية قريبة الشبه بالبكتريا والأميبا والطحالب وحيدة الخلية المعروفة اليوم . وقد استمرت الحياة على هذا الحال ملايين السنين الطويلة فى البحار والمحيطات الأولى .

كلمة ختامية

عرضنا فيما سبق تلخيصاً لكتاب نشأة الحيـــاة لأوبارين . ولا نود مع ذلك أن يدخل فى روع أحد من القراء أنه قد أمكن تخليق كائنات حية فى المعمل ، فلا يزال هذا الأمر بعيد المنال ، بل ولم يستطع أحد من علماء اليوم أن يصل إلى تركيب معملى قريب الشبه من المادة الحية بحال .

ثم إن أوبارين نفسه قد تقهقر مؤخراً وتنازل عن بعض تصريحاته السابقة ، فقد لاحظنا أنه بدأ البحث الذى ألقى فى المؤتمر الدولى للبحار فى نيويورك عام ١٩٥٩ بقوله « إن جميع المحاولات التى أجريت لتوليد

الحياة من المواد غير العضوية سواء تحت ظروف طبيعية أو فى المعمل قد باءت بالفشل » — بينما يختتم كتابه الذى بسط فيه النظرية عام ١٩٥٩ بقوله « إن النجاح الذى حققته علوم البيولوجيا السوفيتية حديثاً تؤيد « الوعد » بأن مسألة خلق كائنات حية بسيطة بطرق صناعية ليس ممكناً فحسب ، بل سيتحقق عما قريب » ، وفى ذلك تناقض واضح .

وهو يستدرك مرة أخرى فى عام ١٩٥٩ فيقول « إن الظروف الطبيعية والكيميائية التى سادت على الأرض فى معمل الطبيعة العظيم ، قبل ظهور الحياة — والتى تمت فيها التفاعلات المعقدة التى أدت إلى ظهور تلك الحياة — تختلف تماماً عن الظروف السائدة الآن . ومن ثم فمن غير المحتمل — إن لم يكن من المستحيل — أن تتم نفس هذه العمليات فى المعمل . وهى إن تمت فالى حد معين فقط » .

ورغم أن أوبارين لم يذكر الزمن الذى يحتمل أن تكون مراحل تطور الحياة وفقاً لنظريته قد تمت فيها إلا أنه يستدرك هذا الأمر عام ١٩٥٩ بقوله :

« إن من ينظر إلى تاريخ تطور الحياة على الأرض نظرة شاملة يجد أن معدل التطور قد سار بسرعة عجيبة بعد كل مرحلة جديدة من مراحل تطور المادة الحية نفسه .

فقد ظلت الأرض نحواً من أربعة أخماس عمرها — أى خلال مدة تقرب من أربعة آلاف من ملايين السنين خامدة غير مسكونة . وكان تطور المادة خلال المدة المذكورة — بعمليات غير حيوية — بطيئاً للغاية . بل لقد لعبت أيضاً عملية « الانتخاب الطبيعى » دوراً فعالا فى هذا التطور غير الحى — أى فى مرحلة تكوين الجزيئات العضوية من الجزيئات غير العضوية — ثم ظهرت بعد ذلك الأنظمة المفردة أو النقاط التجمعية . لقد انقضت ملايين السنين بعد ذلك حتى ظهرت الكائنات الحية الأولية — ثم ظهرت عملية البناء الكلوروفيلى فسار التطور بخطى سريعة وبمعدل كبير (أى بدالة أسية أو لوغاريتمية) بعد ذلك . وفى مليون السنة الأخير فقط من عمر الأرض ظهر الإنسان ، وظل بدائياً لمدة طويلة وفى خلال عشرات القرون الأخيرة فقط من عمر الأرض ظهر التطور الاجتماعى للإنسان . وبظهوره سار التطور العقلى بخطى سريعة . ثم إنه فى عشرات السنين الأخيرة فقط من عمر الأرض ظهر التطور العلمى الفائق لهذا الإنسان — فغزا الفضاء وتطلع للسفر إلى الكواكب .

ومجمل القول أن ثمة هزات عنيفة أعقبت كل مرحلة انتقالية من مراحل التطور ، فالعمليات التى تظهر تفوقها فى كل مرحلة من مراحل التطور تخفى ما قبلها من عمليات أو أطوار بطيئة أو غير متلائمة مع البيئة الجديدة .

بابرنامه لظهير الدين محمد بابر

بقلم
الدكتور أحمد محمود الساداتى
الأستاذ المساعد بكلية الآداب – جامعة القاهرة

من الحقائق التاريخية الثابتة أن الترك والمغول بعد أن دخلوا فى دين الله وتأثروا بالحضارة الإسلامية ، أخذوا من بعد ذلك يساهمون مساهمة فعالة فى تقدم تلك الحضارة وازدهار المدنية وفنون المعرفة الإسلامية على السواء[1].

فها هم خوانين المغول الايلخانيون أحفاد هولاكو تبلغ الحضارة الإسلامية إبان حكمهم بفارس أرقى مراتبها حتى ترجمت كتب المسلمين الفارسية فى الهيئة فى القرن الثامن الهجرى إلى اللاتينية .

وها هو تيمورلنك التركى لا تمنعه حروبه الكثيرة ، التى شملت رقعتها ما بين شمال الهند وقلب الروسيا ، من أن يجمع من حوله الصفوة من رجال العلوم والفنون والآداب فى حاضرته سمرقند التى زينها بكثير من المنشآت الفخمة ، حتى صارت تلك المدينة فى عهده مركزاً ممتازاً من مراكز الثقافة الإسلامية .

ولم يمنع تفكك ملك تيمور من بعده كثيراً من أبنائه من أن ينهجوا نهجه فى رعاية الفنون والعلوم حتى استعاد أغلب مدن بلاد ما وراء النهر وخراسان صيتها الثقافى القديم . فهذا «أُلُغ بيك» حفيده يقيم بسمرقند مرصدا كان يفد إليه العلماء والطلاب من إيران ليدرسوا معه حركات الكواكب ومسالكها ، فضلا عن مدارسة الجامعة التى أنشأها بسمرقند وبخارى وكانت تزدحم بالطلاب ، وقد كتب على واجهاتها «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة» . وفى هراة بخراسان كان بلاط السلطان التيمورى حسين بيقرا يزدحم بمشاهير الفقهاء والمشتغلين بالفلسفة والشعراء والنقاشين

(١) بلغ الإسلام بأثره فى البلاد التى دخلها ما لم يبلغه غيره . فالبلاد التى كان سكانها ينتسبون أصلا إلى العرب صار لسانهم بعد الفتح إلى العربية وكذلك تقاليدهم وفنونهم ، مثال ذلك نجده فى العراق والشام والشمال الإفريقى ووادى النيل . وفيما عدا ذلك من الأقاليم فقد استخدم الأهلون الأبجدية العربية فى كتاباتهم إلى جانب فيض من الألفاظ العربية والمصطلحات العربية نفسها ، ومثال ذلك نجده فى التركية والأوردوية والفارسية . هذا ودعوى الشعوبية فى نسبة طائفة من أعلام الفكر الإسلامى من أمثال ابن سينا والزمخشرى والرازى وسيبويه وغيرهم إلى بلد بعينه ليس لها سند من الحقيقة ، فهم فى الواقع أبناء الثقافة العربية حتى لا ترى نظراء لهم بتلك البلاد فى تاريخها السابق على الإسلام ، فالثابت المسلم به «أن الحياة العقلية الهيلينية لم تمس من الحياة الفارسية إلا السطح والقشور ، بينما استطاع الدين العربى والحياة العربية أن ينفذا إلى قرارة الحياة الايرانية ولبابها» يقول بذلك نولدكه على ما أورده براون فى كتابه تاريخ الأدب فى ايران (انظر الجزء الثانى الترجمة العربية ص ١٣) .

والموسيقيين ، حتى البهلوانيين كان لهم عنده من الرعاية نصيب[1].

ولم يكن الأمير التيموري ظهير الدين محمد بابر ، صاحب بابرنامه موضوع هذا المقال ، دون من ذكرنا من أقاربه ، شغفاً بالمعرفة وكلفاً بالحضارة ، وقد نهج نهجه أبناؤه من بعده حتى ليجمع المؤرخون بأن شبه القارة الهندية لم تشهد في تاريخها الطويل دوراً حضارياً ممتازاً مثل ذلك الدور الذي بلغته في عصر الدولة المغولية[2] ، تلك الدولة التي أقامها بابر بالهند في النصف الأول من القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميــلادي) فظلت تحكم هنــاك حتى استيــلاء البريطانيين على تلك البلاد .

ولد بابر عام ٨٨٨ هـ = ١٤٨٣ م من أب من بيت تيمورلنك هو عمر شيخ ميرزا وأم من بيت جنكيز هي قتلق نكار خانيم[3] ، فلم يبلغ الثانية عشرة من عمره حتى مات عنه أبوه فخلفه في إمارة فرغانة تلك الرقعة الصغيرة عند الشمال الشرقي من بلاد ما وراء النهر ، تلك البلاد التي كانت قد تفتتت عقب موت تيمور إلى إمارات صغيرة متجاورة متحاربة على الدوام ، ومن ورائها المغول ، لاسيما الأوزبك منهم . لا ينفكون عن مهاجمتها وتخطف أراضيها ما ساعدتهم الفرصة وواتتهم الظروف .

هكذا ورث الفتى الصغير مشاكل أبيه مع جيرانه ، وكانوا ما بين أعمام له من الترك وأخوال من المغول ، كما ورث عنه كذلك طموحه وميله للغزو ، فلا يمضي إلا أعواماً قليلة على عرش فرغانة حتى ينقض على سمرقند فيستخلصها لنفسه ويتخذها قصبة له كما كانت حاضرة لجده الأكبر تيمور من قبل

على أنه ما يلبث من بعد ذلك أن يدخل في حروب مع الأوزبك المغول وزعيمهم شيباني تنتهي بطرده من بلاد ما وراء النهر كلها بما فيها فرغانة مسقط رأسه وضياع آماله في إقامة ملك عريض له نظير ملك جده تيمور .

وفيما كان يتجول وفلوله باقليم حصار عند الجنوب الشرقي من بلاد ما وراء النهر إذا بحشود من عشائر الترك والمغول تقبل عليه وتأتلف معه هرباً من وجه الأوزبك فيسير بهم جميعاً إلى أرض كابل وغزنه ، وكان أحد أعمامه قد توفي عنها حديثاً ، فيدخلها سلماً ويقيم بها قرابة عشرين عاماً قبل أن تتهيأ له فرصة التوغل في أرض الهند وبناء دولة كبيرة له بها .

وزحف الأوزبك إلى خراسان ، بعد أن استقر لهم الأمر كله ببلاد ما وراء النهر ، فقوضوا ملك السلطان حسين بيقرا ، آخر التيموريين الكبار هناك ، ثم استداروا من بعد ذلك يطرقون على بابر أبواب ملجئه في كابل حتى ظن أن لا عاصم له منهم إلا بالفرار إلى الهند .

على أن الأنباء ما لبثت أن جاءته بما هدأ من روعه ، إذ ابتُلي شيباني خان الأوزبك باسماعيل الصفوي شاه الفرس فقضى عليه وعلى جيوشه وانتزع قسما كبيراً من أراضيه .

وبعث ما نزل بالأوزبك من الهزائم الأمل من جديد في نفس بابر لاسترداد بلاد آبائه في ما وراء النهر ، وقوى من عزيمته ما أمده به الشاه الصفوي من فرق جنده القزلباش . ولئن رحب الأهلون بادئ الأمر بأميرهم القديم حتى دخل بخارى وسمرقند في أشهر قلائل ، إلا أن المذابح التي أخذ يرتكبها جند الفرس

(١) النقاشون هم المصورون ، والبهلوانيون هم أصحاب ألعاب القوى .

(٢) يحمل بابر في أكثر من موضع بسيرته على المغول ويتبرأ منهم معتزاً بتركيته . ومرد إطلاق هذه التسمية على أسرته هو أن أهل الهند كانوا قد درجوا على إطلاق اسم المغول على كل الغزاة الذين كانوا يفدون إلى أراضيهم ابتداء من أيام جنكيز خان ، كذلك صارت تلك التسمية مدلولا على الأبهة والعظمة دون العرق .

(٣) الخانيم هي زوجة الخان أو ابنته ، والبيكيم هي زوجة البيك أو ابنته كذلك ، وقد حرفت الأولى إلى هانم والثانية إلى بيجوم .

لحمل الناس على الدخول فى التشيع قسراً أدت آخر الأمر إلى ائتلاف الأهلين مع الأوزبك لطرد هؤلاء القزلباش من بلادهم ومعهم بابر نفسه ، وكان قد حاول بدوره أن يمنع قواد الفرس عما كانوا يرتكبونه من آثام ، فلم يستجب له منهم أحداً[1] .

عاد بابر إلى كابل من جديد ، فلم يمض عليه إلا القليل حتى وفد عليه فريق من الأمراء الأفغان ، أصحاب النفوذ بالهند ، يستنجدون به لدفع مظالم سلطانهم إبراهيم اللودهى عنهم وليخلصهم من شروره .

ولم يكن حفيد تيمور ، وهو المغامر الطموح ، ليتردد أبداً فى اغتنام هذه الفرصة المواتية التى لاحت له لتحقيق آماله العريضة فى إقامة دولة كبيرة له ، والهند ، التى سبقه أجداده إليها من قبل ، هى ما هى بأراضيها الواسعة وثرائها الطائل ، وها هى أطماعه فى الغرب باتت ولا سبيل لتحقيقها إذ ثبت الأوزبك أقدامهم من جديد ببلاد ما وراء النهر كما استولى الصفويون على خراسان كلها .

والهندستان[2] حين أقبل عليها بابر غازياً لم تكن لها تلك الوحدة المتماسكة التى شهدتها على أيدى الغزنويين وخلفائهم من الغوريين والمماليك والخلجيين . ذلك أن ما أنزله الغزو التيمورى بهذه البلاد من الخراب والدمار قد نجم عنه تفكك عرا الدولة الإسلامية هناك وانفراط عقدها إلى إمارات كثيرة مستقلة .

وأتيح لبابر فى رجب من عام ٩٣٢ ، وهو فى قلة من الجند لا يتجاوز عددها اثنى عشر ألفا من الرجال ، أن يباغت خصمه سلطان دهلى عند بانى پُت ، على مبعدة أميال قليلة من حاضرته ، وكان يسير فى مائة ألف من الجند ومعه من فيول الحرب ألف . وكان مما يسر لهذا الأمير التيمورى النصر تمرسه بالقتال على خطط تيمور وتشكيلاته فضلا عن استخدامه لبعض المدافع والبنادق ، وكانت حديثة الظهور فى حومة الوغى لم يصل أخبارها إلى الهند بعد .

واستقر بابر على عرش اللودهيين فى آجرا من بعد ذلك ، فكان ثالث ثلاثة من الغزاة المسلمين الكبار الذين توغلوا بالهند وأمسكوا بمقاليد الحكم فيها .

وأول هؤلاء الغزاة الكبار هو محمود الغزنوى ، وثانيهما هو شهاب الدين محمد الغورى . ولم يكن حكام الهند المسلمين فى الغالب إلا من أبنائهم وقوادهم ومواليهم

وفى قلعة آجرا أقبل على فاتح الهند الجديد ابنه همايون ومعه ماسة كوهينور ، أكبر ماسة عرفتها الدنيا ، وهى التى سرقها البريطانيون من الهند فيما بعد وزينوا بها تاج ملكتهم فكتوريا . وكانت إحدى الأسر الهندوكية قد أهدتها إلى الأمير الشاب عرفاناً منها بحسن رعايته وحمايته لها .

وأخذ البادشاه الجديد يغدق على رجاله مما وقع بأيديه من أموال وكنوز طائلة ، وخص بنصيب منها العلماء والفقراء فى كافة المزارات والأراضى المقدسة ، كما بعث إلى كل قاطن بكابل — مدينته المحبوبة — رجلا أو امرأة أو طفلا ، عبداً أو حراً ، بقطعة من النقود الفضية تذكاراً لفتوحاته هذه .

وأشاعت قسوة الصيف الهندى روح التذمر بين رجاله من البقاء هناك وها هم قد أصابوا من الغنائم فوق ما كانوا يأملون .

---

(١) يشيد المؤرخون الفرس بذكر الشاه إسماعيل الصفوى ولكنهم لا يقرونه فى الغالب على ما ارتكبه من شطط وعنف بالغ لحمل الناس على التشيع قهراً (تاريخ عمومى إيران لعباس إقبال — طهران — ص ٢٥٨) . هذا والمعروف أن الروسيا ظلت سنين طويلة تؤدى الجزية إلى الأوزبك ولا يعين دوق موسكو إلا على مشيئتهم ولولا الحروب المذهبية التى أنهكت بلاد ما وراء النهر وإيران واستنزفت من قوى الدولة العثمانية لما استطاع قياصرة الروس فيما بعد أن يستولوا على كل بلاد الإمام البخارى وينزلوا بسكانها المسلمين ضربات متلاحقة ، فضلا عن تهديداتهم المتكررة المعروفة لإيران وتركيا وبلاد الأفغان ، بل ولما ضاعت الأندلس بدورها كذلك من أيدى المسلمين .

(٢) يقصد بها الشمال الهندى فقط ومعناها أرض الأنهار .

على أن بابر لم يكن ليضيع هذه الفرصة التى سنحت له لإقامة ملك قوى له ، ومن قبل استجاب الإسكندر ومحمود الغزنوى لمثل ذلك فضاعت عليهما ثمار جهودهما ، فما زال برجاله حتى أقنعهم بالبقاء معه ، ليسيرهم من بعد ذلك لحرب أمراء الراجپوتانا الهنادكة ومن انضم إليهم من الأمراء الأفغان ، وكان يتزعمهم رانا سنكا ذلك البطل الراجپوتى الذى ما تزال الأناشيد والأقاصيص الشعبية تمجد بطولته بالهند إلى يومنا هذا .

وحين أحس بابر الخوف يشيع فى رجاله من لقاء هؤلاء المحاربين الأشداء أعلنها حرب جهاد وأعلن معها إقلاعهم ورجاله عن مقاربة الشراب ، فأهرق ما بالدنان من النبيذ على الأرض وحُطمت كؤوس الشراب من ذهب وفضة وجواهر إلى قطع صغيرة كانت من نصيب الدراويش والفقراء صدقة .

وبانتصار بابر على عصبة الراجبوتيين هذه عند خانوه عام ٩٣٣ ﻫ وهزيمته للثوار الشرقيين عند حدود البنغال عام ٩٣٥ ﻫ تم له اخضاع الهندستان كله لسلطانه .

ولم يمهل الأجل من بعد ذلك پادشاه الهندستان طويلا فقضى بآجرا عام ٩٣٧ ﻫ = ١٥٣٠ م وهو فى الخمسين من عمره ، وثوى من بعد ذلك بمدينة كابل ، أحب بقاع الدنيا إليه ، فمنها خرج ففتح من الأرض ما بين البنغال وجيحون وتركها ملكاً عريضاً لأولاده من بعده فغدوا يزيدون فى رقعته حتى تم لهم الاستيلاء على الهند كلها .

وبرغم أن بابر لم يمكث بالهندستان أكثر من سنوات ست قضى أغلبها فى حروب متواصلة فقد استطاع أن يصلح بعض نظم الحكومة ويشق كثيراً من الطرق ، بل ويقيم كذلك جملة من المنشآت لا يزال قدر منها قائماً بالهند حتى اليوم .

ويقال أن شغفه بالعمارة قد دفعه إلى أن يسأل سنان ، معمار العثمانيين المشهور ، أن يمده ببعض تلاميذه. كذلك أدى به كلفه بالطبيعة وما تبدعه إلى إقامة جملة من الرياض والبساتين جلب إليها كثيراً من النباتات وأشجار الفاكهة التى لم تكن تعرفها الهند من قبل .

ونهج أبناؤه من بعده نهجه الفنى هذا وزادوا عليه حتى لترى اليوم نمط الحدائق المغولية الهندية تقوم بطائفة من المدن الأوروبية[1] ، كما تزخر متاحف العالم الكبرى بروائع نقوش الهند وتراثها الفنى لعهدهم .

بابر نامه :

نظم بابر ديواناً بالتركية الچغتائية لم يصلنا إلا بضع أجزاء منه ، كما كتب كذلك مجموعة من المثنويات الفارسية فى الفقه تعرف باسم « مبين » وصاغ شعراً رسالة نثرية لخواجه أحرار أحد متصوفى عصره ، وتعرف باسم الرسالة الوالدية ، كما ألف كذلك كتاب المفصل فى العروض التركى . بل أنهم لينقلون عنه أصواتاً فى الموسيقى والغناء كذلك[2] .

على أن أعظم آثاره الأدبية هى سيرته المعروفة ببابرنامه تلك التى ضمنت له شهرة أدبية فائقة عمت بلاد الترك جميعاً حتى لتعد كتاب النثر التركى التقليدى إلى اليوم . وقد كتبها صاحبها بنفسه فى لغة تركية چغتائية سهلة وأسلوب أدبى رفيع ينم عن تمكنه من أصول الثقافة الإسلامية والآداب الفارسية والعربية تمكناً تاماً .

لم يذكر لنا بابر فى سيرته هذه التاريخ الذى بدأ عنده كتابته لها ، على أنه من المقطوع به أنه طفق يراجع كتابتها من جديد وهو فى الهند ستان . والغالب أن الأجل وافاه قبل أن يفرغ من عمله هذا فظلت الأجزاء الأخيرة منها على هيئة يوميات تبعث الملل عند قارئها .

---

(١) Garratt, G. Legacy of India, pp. 229-302.

(٢) أبو الفضل بن المبارك – أكبر شاه ورقة ٢ أ مخطوط بدار الكتب المصرية .

ومن أسف أن الأصول الأولى لهذه السيرة قد ضاعت . وأكمل مخطوط لها وصلنا ، وهو الذى يعرف باسم مخطوط حيدر آباد ، يرجع تاريخ نسخه إلى عام ١١١٢ هـ = ١٧٠٠ م وقد نشرته السيدة أنيت بفريدج عام ١٩٠٥ ضمن مجموعة جب التذكارية . ونقل هذه السيرة إلى الفارسية ميرزا عبد الرحيم خان خانان بأمر السلطان جلال الدين أكبر ، حفيد بابر ، عام ٩٩٨هـ — ١٥٩٠ م أى بعد مرور نصف قرن على وفاة صاحبها . وتكاد تعد هذه الترجمة نسخة ثانية أصلية لهذه السيرة لفرط دقتها . على أن أكمل نسخ هذه السيرة ، سواء فى الفارسية أو التركية ، بها ثغرات تستوعب حوادث تسعة عشر عاماً متفرقة لم يهتد أحد من الباحثين بعد إلى علة سقوطها .

وفى القرن الماضى والحاضر ظهرت ترجمات لهذه السير فى بعض اللغات الأوربية .

وإن التقارب الكبير عند الذين أرخوا لبابر وعصره وما وصل إلى أيدينا من سيرته ليجعلنا نثق إلى حد كبير فى حديثه عن نفسه فى سيرته حين يقول بأنه لا يهدف إلا إلى الصدق فيما يكتب ولا يجرى قلمه بغير الحق فيما يخط ، فهو حين يتحدث بالخير أو بالسوء عن قريب أو صديق أو عدو ، أو يذكر قدراً من فضائلهم أو رذائلهم لا يبغى من وراء ذلك إلا تقرير الواقع واثبات الحقائق المجردة دون أدنى ميل أو هوى[1] .

والحق أنه فى حديثه عن نفسه أو عن غيره لم يحاول أن ينكر فضيلة لأحد أو يخفى رذيلة ، فصور فى سيرته النفس الإنسانية على طبيعتها بما فيها من خير وشر .

فهو لا يخفى مثلا ولعه بالشراب واقباله وأصحابه عليه إقبالا شديداً حتى كانت دنانه تحمل إليه من كابل وما وراءها ، ويفصل لنا ما كان يجرى فى مجالس شرابه من ضروب اللهو والمجون والتطارح بالأشعار ، فلم يترك ذلك كله إلا حين شرع فى حرب رانا سنكا ، ليتهافت من بعد ذلك على تعاطى المعجون (الأفيون) فى ادمان شديد حتى لا تكاد يومياته الأخيرة تخلو من الإشارة إلى تناوله له .

وهو حين يحمل على عمه السلطان محمود ميرزا صاحب سمرقند لما عرف عنه من الغلظة والقسوة لا ينكر عليه حسن إدارته لملكه وحرصه على أموال حكومته .

كذلك تراه يعرض علينا ، فى تلاحق وتواضع ، مراحل كفاحه العجيب منذ ولى عرش فرغانة وهو فى الثانية عشرة من عمره حتى جلس على عرش الهند وهو فى العقد الخامس من عمره ، وما صادفه فى ذلك كله من محن قاصمة ، وما خاضه من معارك متلاحقة أدت به جميعها إلى ألا يقضى شهر رمضان عامين متتاليين بمكان واحد أغلب سنى حياته .

ويحرص بابر فى سيرته كذلك على أن يفصل لنا من أمر معاركه الكثيرة التى خاضها فى دقة تامة ، فلا يتحدث عن نظم جيشه فحسب بل ويثنى كذلك على كل المبرزين من أبطاله فرداً فرداً . وهو بعد ذلك يقارن مثلا بين فتحه لسمرقند وفتح السلطان حسين بيقرا لمدينة هراة ، كما يقارن كذلك بين فتحه للهندستان وفتوحات من سبقوه إليها كمحمود الغزنوى ومحمد الغورى على قلة جنده وضخامة جيوشهم .

كذلك لم يكن ليضيره أن يتحدث تفصيلا عما نزل به من هزائم مريرة وما تعرض له على أثرها من متاعب ومحن حتى اضطر مرات عديدة إلى أن يضرب فى الأرض على غير هدى وحيداً شريداً وقد تنكر له أكثر أقربائه وأقرب أصدقائه إليه. حتى إذا ما أقبلت الدنيا عليه تقاطر هؤلاء جميعاً عليه . فاذا هو لا يتردد فى وصلهم جميعاً فى مودة وتعاطف ، وفيهم من قتل ذوى رحمه وتعرض لأسرته بكل سوء . وبرغم صنيعه

---

(١) بابرنامه ورقه ١ ، ٢ مخطوط بيفريدج بدار الكتب المصرية .

هذا ترى فريقا منهم يجنح إلى التآمر عليه من جديد وهو فى عقر داره[1].

ويتحدث بابر عن تاريخ أسرته فيبدأ يذكر جده الأكبر تيمور فخوراً بأعماله ومنشآته وآثاره ، ويفصل لنا من بعد ذلك أخبار أبنائه وأحفاده بل ومعاصريه كذلك منهم وما كان لهم من نشاط ثقافى وحضارى ملحوظ ، حتى إذا ما وصل بحديثه هذا إلى معاصره وابن عمه السلطان حسين بيقرا نراه يخرج علينا ببيان فياض ممتع عمن كان يجتمع عند هذا السلطان من رجال العلوم والفنون والآداب . وهو حين يتحدث عن الفقهاء منهم يذكر مختلف مذاهبهم وما دونوه من المصنفات ، وحين يتحدث عن الشعراء منهم ، ومن بينهم عبد الرحمن جامى وعلى شير نوائى ، لا يكتفى بذكر ما نظموه من أشعار فحسب بل ويتعرض لهم بالنقد كذلك فى بعض المواضع . وكذلك يفعل مع الموسيقيين ، وبما استنبطوه من الأصوات ، والنقاشين وما أبدعوه من نقوش ، وكان من بين هؤلاء بهزاد الذى يعده النقاد من بين أعاظم المصورين لعصره[2].

وما يبدو فى حديث بابر هذا من تمكنه فى مختلف فنون المعرفة وإلمامه الواسع الغزير بفروع الفنون والآداب ، هو أمر يستطيع القارئ لسيرته أن يتبينه فى أكثر من موضع بها . وهو بعد صاحب مكتبة خاصة قيمة كبيرة ، وله قيم عليها كان يدعى عبدالله كتابدار ، وصلاته وثيقة بأغلب علماء عصره . أما وصف بابر لبلاده والبلاد الأخرى التى دخلها فلا يسع المطلع عليه إلا أن يقر له بالدقة والإفاضة . فهو لا يدع شيئاً يعرفه فى هذا الشأن أو يصل إلى علمه إلا ويذكره . ففى حين يعدد لنا أسماء الرياح التى تهب على إقليم كابل ويقرر أنه هو أول من أدخل زراعة قصب السكر هناك إذا هو يذكر لنا أن أهل الهند يطلقون على ما عدا بلادهم من الأقاليم اسم خراسان مثلما يعرف العرب غيرهم من الأمم باسم العجم .

وعلى هذا تراه حين يصف سمرقند يتحدث عن موقعها الجغرافى وأصل تسميتها ، وتاريخها وعروق سكانها وما ظهر بها من العلماء وما يغلب فيها من المذاهب والفرق ، كما يصف كذلك أسواقها ومتاجرها وما يقوم بها من حرف وصناعات وما يزينها من منشآت ومدارس ومساجد .

كذلك وصف بابر الهندستان وصفا دقيقاً مفصلا استوعب كل ما وقع عليه نظره فيها أو سمعه عنها . فهى عنده عالم قائم بذاته يختلف اختلافاً تاماً عن كل الأقاليم التى عرفها ، سواء فى طبيعة أرضه ومناخه وأنهاره وجباله ووديانه وغاباته وأنواع النبات والحيوان به أو من ناحية عروق السكان وعاداتهم* وطبائعهم وألسنتهم وعقائدهم . وهو حين يفصل لنا من أمر ذلك كله يحدثنا كذلك عن التقويم الشائع عندهم والتوقيت الذى يسيرون عليه والمكاييل والمقاييس التى يستخدمونها مؤكداً ما عرف عن أهل هذه البلاد من ملكة قوية فى الحساب .

ونهج أبناء بابر وأحفاده من بعده نهجه فى الغالب فى تدوين سيرهم ، وهى تعد ثبتاً قيما لتطور الحضارة الإسلامية الهندية التى بلغت درجة كبيرة من الرقى فى تلك البلاد التى ظلوا يحكمونها قرابة قرون ثلاثة .

النموذج الأول :

وصف سمرقند : ليس فى العالم المسكون كله إلا مدنا قليلة تمتاز بموقع حسن كموقع سمرقند وإقليمها ، فهى تقع فى الإقليم الخامس عند خط عرض ٣٩,٣٧ وخط طول ١٩,١٩ . والمدينة تسمى سمرقند كما يعرف إقليمها باسم ما وراء النهر . ولما كانت هذه المدينة قد استعصت على كل عدو فلذلك عرفت

(١) بابرنامه ورقة ١١ .

(٢) لهذا المصور لوحات متفرقة بمتاحف أوروبا ، كما يوجد بعض منها بدار الكتب المصرية .

باسم المدينة المحفوظة . هذا وقددخلها الإسلام أيام أمير المؤمنين عثمان ، وذلك على يد قثم بن عباس ، وقبره عند البوابة الجديدة ، ويعرف باسم مزار شاه (ضريح الشاه) .

ومدينة سمرقند قد بناها الإسكندر . وقبائل الترك والمغول هم الذين أطلقوا عليها اسم سمير كند . وقد اتخذها تيمور حاضرة له ، ومن قبله لم يجعل منها أى ملك كبير قاعدة له . وقد أمرت بقياس السور حول حصونها فكان محيطه بعشرة آلاف وستمائة خطوة .

وسكان سمرقند جميعهم سنيون مستمسكون بدينهم قوامون على الشرع . ولم تحدث منذ عصر النبى الأكرم حتى اليوم أن ظهر فى إقليم من الأقاليم جملة من الأئمة والفقهاء مثل أولئك الذين ظهروا ببلاد ما وراءالنهر . ومن بين هؤلاء الرجال الشيخ أبومنصور أحد أئمة المتكلمين[1] ، وهو من أبناء محلة ماتريد بمدينة سمرقند . وكان بالمدينة فرقتان من المتكلمين هما الماتريدية والأشعرية ، ومؤسس الفرقة الأولى هو الشيخ أبو منصور هذا . كذلك كان من بين مشاهير العلماء ببلاد ما وراء النهر صاحب صحيح البخارى خواجه إسماعيل خرتنك[2] ، ثم صاحب الهداية[3] ، وهو مؤلف فى مذهب الإمام أبى حنيفة ، ولا ضريب له أو نظير . وهو من أبناء مرغينان التى تدخل ضمن حدود بلاد ما وراء النهر وإن كانت تقع على الحافة القصوى للإقليم الخصب الحافل بالسكان .

وفاكهة سمرقند متعددة الأصناف ، ويمتاز من بينها العنب والقاوون والتفاح والرمان بجودتها ووفرة ثمارها . وتشتهر سمرقند على وجه الخصوص بصنفين من الفاكهة هما التفاح ونوع من العنب يعرف باسم الصاحبى .

وشتاء سمرقند قارس ولكن ما يسقط بها من الثلج هو دون ما يسقط بكابل ، ومناخها على العموم لطيف وإن كان صيفها لا يقارن بالصيف فى كابل كذلك .

وفى سمرقند وضواحيها كثير من البساتين والمنشآت التى تنسب إلى تيمور وإلى ألغ بيك. وقد بنى تيمور بداخل الحصن قصراً فخماً يتكون من أربعة طوابق يعرف باسم « كوك سراى » ، وإلى جانبه تقوم بالمدينة كثير من المنشآت العظيمة من بينها الجامع الكبير عند البوابة الحديدية داخل السور . وهو بناء ضخم من الحجر جلب له تيمور جملة من النحاتين من الهندستان . وقد نقش على واجهته فوق المدخل الآية الكريمة « وإذ يرفع إبراهيم القواعد . . » بخط واضح كبير يستطيع الوافد على المسجد أن يقرأه فى يسر وهو على مسيرة كروه منه[1] .

وإلى الشرق من سمرقند تقوم روضتا راق راق ودلكشا .

وتضم هذه الأخيرة جوسقاً كبيراً ازدانت جدرانه بمجموعة من النقوش تمثل حروب تيمور لنك فى الهندستان .

ومن بين المنشآت التى أقامها ألغ بيك ميرزا المدرسة والخانقاه التى تقع بداخل أسوار سمرقند . وباب الخانقاه عظيم الحجم حتى يكاد لا يكون له نظير فى الدنيا. وإلى جوار المدرسة والخانقاه تقوم مجموعة من الحمامات الراقية تعرف باسم حمامات الميرزا وأرضيتها مغطاة بحجارة من كل نوع مزخرف . وليس لها نظير فى خراسان كلها .

---

(١) الماتريدى وهو من علماء القرن العاشر الهجرى وله مؤلف باسم « بيان وهم المعتزلة » فى الرد عليهم .

(٢) هو الإمام أبو عبدالله محمد بن إسماعيل ، وهو من أبناء محلة خرتنك .

(٣) هو الفقيه برهان الدين المرغينانى من علماء القرن السادس الهجرى .

(١) الكروه يساوى ميلا ونصف الميل .

كذلك يقوم على منحدرات تل كوهك منشأة أخرى جديرة بالذكر هى المرصد . وقد جهز بآلات الرصد ، وله طبقات ثلاث . وقد وضع ألغ بيك فى هذا المرصد جداوله الفلكية المعروفة بالزيج الكوركانى ، وهى التى يعمل بها فى أيامنا هذه ولا يكاد يستخدم غيرها . وكانت الجداول الفلكية المتداولة قبل ظهور جداول ألغ بيك هى الجداول الايلخانية التى قام بضبطها خواجه نصير[1] أيام هولاكو فى مرصد بنى بمدينة مراغه . وكان هولاكو يعرف أيضاً باسم الإيلخانى .

هذا ولم تعرف الدنيا أكثر من سبعة من المراصد أو ثمانية ، من بينها المرصد الذى أقامه المأمون وصدرت عنه الجداول المعروفة باسم الزيج المأمونى . كذلك كان من بينها مرصد بطليموس[2] ، ثم مرصد آخر بنى بالهندستان أيام راجا بكرماجيت وهو هندوكى من أوجين ودهار بمملكة مالوه التى تعرف اليوم باسم ماندو . ولا يزال الهنادكة يستعملون حتى اليوم تلك الجداول التى وضعت فى مرصدهم ويرجع تاريخها إلى أربعة وثمانين وخمسمائة وألف عام مضت . والنقص فيها هو أكثر مما فى غيرها على وجه العموم .

ويقوم بأدنى تل كوهك فى ناحية الغرب حديقة تعرف باسم باغ ميدان تتوسطها عمارة فخمة من طابقين تعرف بذات الأربعين أسطونا ، أعتابها وعمدها كلها من الحجر . وقد أقيم عند الأبراج الأربعة بأركان البناء منائر أربع يعرج إليها عن طريق تلك الأبراج . وفى كل جزء من أجزاء البناء ترى الأعمدة وقد تفنن الصناع فى صنعها ، ففيها المجدول وفيها ما عولج بالحفر أو بطرائق فنية أخرى .

وفى داخل سمرقند بناية قديمة أخرى تعرف باسم مسجد لقلقة ، ذلك أنه ما من امرئ يطأ أرض المسجد تحت القبة إلا ويسمع لوطئه صدى ، وهو أمر غريب لم يجل سره أحد بعد .

وسمرقند مدينة أنيقة معجبة . ومن أهم ما تتميز به على غيرها من البلدان الأخرى هو تجمع التجارة الواحدة فى سوق تختص به فلا تختلط صنوف المنتجات المختلفة بعضها مع البعض الآخر فى مكان واحد . وعوائدها ورسومها حسنة معتدله ، أما مخابزها فممتازة ، كما يشتهر طهاتها بالحذق والتفنن فى الطهى .

وأحسن أصناف الورق فى الدنيا هو ما يرد من سمرقند[1] . والورق المعروف باسم الجواز يرد من من « كان كل » التى تقع على شاطىء النهر الأسود الذى يعرف أيضاً باسم نهر الرحمة ، كذلك تنتج سمرقند الورق القرمزى الذى يصدر إلى كافة الأنحاء .

النموذج الثانى :

عن الهنـــد : إن الإنســـان ما يكاد يعبر حدود الهندستان فى ناحية الغرب حتى يرى معالم هذه البلاد واضحة متميزة قوية توحى من فورها بعظم تباينها عما عند جيرانها .

والهندستان تعتمد أراضيها وزراعاتها فى السقى على الأنهار وروافدها ، فلا قنوات عندهم أو ترع أو مصارف . وقد صدهم عن إنشائها هطول الأمطار التى تأتى بها الرياح الموسمية ، وهى عماد سقيهم فى أماكن شتى ، وهم يختزنون من مائها الكثير .

وحساب الليل والنهار عند الهنود يختلف عن نظيره عند غيرهم من الأمم ، فالشعوب فيما عداهم يقسمون الليل والنهار إلى أربعة وعشرين قسما ، أما هم فيقسمونها إلى ستين قسما ، يدعى كل واحد منها « غرى » وفترته أربع وعشرون دقيقة . كذلك يقسمون اليوم إلى

(١) هو نصير الدين الطوسى .
(٢) هو بطليموس الجغرافى .

(١) أول ما عرف العرب الورق وصناعته كان بسمرقند .

أقسام أربعة يعرف كل قسم منها باسم « بهر » وهو الساعة الزمنية الهندوستانية .

وفى كل مدينة من مدن الهند الكبرى طائفة تعرف باسم « غريالى » وهم الميقاتيون ، وعدتهم صفحة من النحاس ومطرقة من الخشب ، وهم يلازمون ساعة مائية بمكان عال مخصوص بذلك فيقرعون غريالهم كلما امتلأ كأس الساعة أو فرغ قرعاً سريعاً متتابعاً تنبيهاً للناس ، ثم يردفون ذلك بدقات بطيئة تبين الوقت لهم .

ووحدة الوزن فى الهندستان هى « الماشة » وكل خمس منها تعادل مثقالا واحداً . أما معيار الجواهر والأحجار الكريمة فهو « نانك » ويعادل أربع ماشات .

وملكة الحساب عند أهل الهندستان قوية واضحة ، فكل مائة ألف عندهم هى « لك » وكل مائة لك هى « كرور » وكل مائة كرور هى « أرب » وكل مائة أرب هى « كرب » وكل مائة كرب هى « نيل » وكل مائة نيل هى « بدم » وكل مائة بدم هى « سنك » . وضخامة هذه الأعداد تقوم فى الغالب دليلا على عظم ثرائهم .

على أنهم لا يعرفون الخيل المسومة ولا الطعام الطيب والفواكه الجيدة أو المـــاء المثلج ، وليس لديهم حمامات أو مغاسل ، ولا يعرفون الشموع حتى لتراهم يستضيئون بمسارج الزيت فتعج بيوت كبرائهم وسراتها بمئات منها .

أما أبنيتهم ، ففضلا عن سوء تصميمها وتجردها من الجمال فهى لا تتواءم مع بيئتها أبداً . وهم لا يمدون الماء إلى دورهم فى القنوات ولا يجرونه كذلك إلى الحدائق ، فخلت قصورهم وبساتينهم من ذلك كله .

ويسير عامة الفلاحين ورجال الطبقة العاملة منهم شبه عراة إلا مما يستر عورتهم وهو « لنكوتى » يشدونه حول خواصرهم ، ويعلو عند النساء حتى يغطى الصدور فيدعى « لنكى » .

ومناخ الهندستان فى فصل الأمطار لطيف . أما أمطارها فغزيرة جداً حتى لتنيض سهولها كالأنهار وتجرى فى الأراضى التى ليس بها عيون للماء أو مجار . وتتكثف الرطوبة فى هذا الفصل حتى لتصيب كل ما تصادفه بالتلف ، سواء فى ذلك الأبنية أو الأثاث أو الملابس والورق .

ويتخلل فصل الأمطار هبوب شديد محمل بالأتربة يسمونه « أندهى » وتتعذر الرؤيا بسببه بعض الأحايين حين يشتد .

ولا يخلو الشتاء والصيف مع ذلك كله من أوقات لطيفة ، إلا أن حر الصيف الهندى ، حين يشتد ، لا يطاق ولا يقارن فى ذلك بغيره .

والأيدى العاملة العادية بالهندستان متوفرة فى كل مهنة أو حرفة إلى درجة كبيرة ، وهم يتوارثون الحرف عن آبائهم وأجدادهم ويورثونها أبناءهم بدورهم

وقد استخدم تيمورلنك فئة كبيرة من النحاتين الهنود فى بناء مسجده الكبير بمدينة سمرقند .

النموذج الثالث :

رجال العلوم والفنون عند السلطان حسين بيقرا بهراة .

« إن عصر السلطان حسين ميرزا ليعد دون شبهة من أزهى عصور الحضارة فقد اجتمع له بخراسان وبمدينة هراة على الخصوص الصفوة من أهل الفضل الممتازين الذين كان جل همهم وغرضهم الأسمى أن يصلوا بالفنون ، التى وقفوا أنفسهم على الاشتغال بها ، إلى أعلا درجات الكمال .

العلماء والمتصوفة : كان من بين هـــؤلاء الأعلام مولانا عبد الرحمن جامى[1] الذى لم يكن له

(١) هو أعظم شعراء التصوف الفرس فى القرن التاسع الهجرى ومن أشهر كتبه نفحات الأنس وبهارستان .

فى عصره ضريب سواء فى العلوم الظاهرة أو الباطنة . أما شعره فهو معلوم مشهور وأما صفاته فهى من السمو والعلو بحيث لا قبل لى بحصرها أو الحديث عنها ، وإنما أبغى من وراء تخليد ذكره والاشادة بفضله التيمن والبركة .

ثم شيخ الإسلام سيف الدين أحمد من أحفاد مولانا سعد الدين التفتازانى[1] ، وقد لبثت مشيخة الإسلام بخراسان وقفاً عليهم أجيالا متعاقبة . . وكان هذا الشيخ فضلا عن ورعه وتقواه مبرزاً فى علوم العربية والعلوم النقلية . ويقال عنه أنه لم يتخلف عن صلاة الجماعة مرة واحدة طوال سبعين عاماً . وقد استشهد عند استيلاء الشاه إسماعيل على مدينة هراة دون أن يعقب ذرية من بعده .

أما مولانا الشيخ حسين فقد ذاعت شهرته منذ أيام السلطان أبى سعيد ميرزا[2] وامتدت إلى زمن السلطان حسين ميرزا فلذلك ذكرته هنا . وقد كان فذاً فى علوم الحكمة والعلوم العقلية وعلم الكلام فضلا عن قدرته فى الاستنباط والشرح وكان كذلك من بين المقربين المختارين عند السلطان أبى سعيد ميرزا حتى لم يكن يبرم أمراً دون رأيه ، كما لم يقلد منصب المحتسب أحد مثله . وقد لحق بهذا العالم الفذ كثير من المهانة عند السلطان حسين ميرزا بسبب تقريب أبى سعيد له من قبل .

هذا وقد تولى ملازاده ملا عثمان التدريس وهو فى الرابعة عشرة من عمره أيام ألغ بيك . وهو من قرية جوخ فى لواء لهوكر باقليم كابل . وكان يلقب بالملا ابن أمه . وحين خرج من سمرقند ووجهته البيت الحرام مر بهراة فاحتجزه السلطان حسين ميرزا عنده . وقد كان على علم غزير لا يجاريه فيه أحد من أهل زمانه .

وأجمع كثيرون على بلوغه مرتبة الاجتهاد وإن كان هو نفسه لايدعيها . كذلك كان يمتاز بحافظة قوية حتى أثر عنه قوله « كيف ينقل المرء ثم ينسى ما نقله » .
أما مير مرتاض فقد كان ضليعاً فى الحكميات والمعقولات وقد غلب عليه لقب مرتاض لكثرة صيامه . وبلغ به شغفه بلعب الشطرنج أنه كان حين يصادف اثنين من مهرة لاعبيه يبارى واحداً منهما وهو ممسك بتلابيب الآخر حتى لا ينصرف قبل منازلته له بدوره .

كذلك كان من جملة هؤلاء الأعلام ملا مسعود شيروانى وعبد الغفور لالا . وكان هذا الأخير من مريدى مولانا عبد الرحمن جامى وتلاميذه . وقد قرأ كثيراً من مصنفات جامى وكتب شرحاً على نفحاته . وهو فضلا عن تضلعه فى علوم الظاهر كان على معرفة غزيرة بعلوم الباطن . كما كان كذلك على تواضع جم ملحوظ حتى لم يكن ليتردد فى أن يشرح بعض المسائل الدينية لأى ملا . وكان إذا علم بمكان درويش لا يهدأ باله حتى يصل إليه ويأنس برؤيته . وكان ملا عبد الغفور مريضاً عندما زرت خراسان فعدته بنفسى وذلك عند زيارتى لضريح ألملا (جامى) . وكان يقيم إذ ذاك بمدرسة ألملا . وقد مات بعد ذلك بأيام قليلة من مرض كان يعانيه .

أما المحدث مير جلال الدين فلم يكن له فى علم الحديث نظير بخراسان كلها ، وهو شيخ طاعن فى السن لا يزال على قيد الحياة حتى اليوم .

أما مير عطاء الله فقد كان ضليعاً فى العربية . وقد كتب بالفارسية رسالة جيدة فى علم القافية ، ولكن يعيبها أن أمثلتها كلها من شعره ، فهو يعقب على كل مسأله بقوله « كما هو مشاهد فى هذا البيت من نظمى » وقد عارضه البعض برسائل قيمة . كذلك ألف كتاباً قيما آخر فى صناعة الشعر اسمه « بدائع الصنائع » على أنه لم يكن مستمسكاً بأصول دينه كما ينبغى .

(۱) من علماء القرن الثامن .
(۲) هو جد بابر لأبيه .

ومن هؤلاء أيضاً القاضي اختيار ، وكان يجري القضاء على خير وجه ، وقد كتب رسالة جيدة في الفقه ، كما جمع جملة من النصوص في تفسير القرآن الكريم ، وحين قابلت الأمراء (من آل بيقرا) عند مرغاب كان هذا القاضي ومحمد مير يوسف في صحبتهم فقدموهم لي . وتناول الحديث بيننا موضوع الخط البابري[1] ، فبعثت في طلب مفرداته ورسمتها لهم وطلب القاضي أن أفصل له طريقه كتابته ففعلت ، ولم يتمكن في نفس الجلسة من أن يقرأه ويلم بقواعد رسمه فحسب بل لقد جرى به قلمه كذلك .

أما محمد مير يوسف فكان من تلاميذ شيخ الإسلام وقد خلفه في منصبه . وكان القاضي اختيار يتصدر بعض المجالس في حين يتصدر محمد مير يوسف البعض الآخر . ولكنه انصرف آخر الأمر بكليته إلى الاهتمام بشئون الجندية التي شغف بها شغفاً زائداً ، حتى لم يعد يرى عنده في غيرها علم معلوم يتحدث به أو فهم مفهوم[2] يتكلم فيه . ومع هذا فلم يكن له في فنونها تفوق . وأدى به اشتغاله بذلك الأمر إلى ضياع ماله ونفسه وأسرته . وقد كان على التشيع .

الشعراء وأصحاب الفنون : هذا وكان من بين الشعراء في بلاط السلطان حسين ميرزا ، مولانا عبد الرحمن جامي الذائع الصيت وشيخم سهيلي وحسن علي طفيلي جلاير ، وقد جرى ذكرهم في الحديث عن حاشية السلطان حسين وبيكواته .

كذلك كان من بينهم الشاعر آصفي ، وكان أبوه وزيراً . ومن هنا كان تخلصه آصفي[3] . ولم تكن أشعاره يعوزها الطابع المميز أو الفكرة وإن خلت من العشق والحماسة . وكثير ما كان هذا الشاعر يتفاخر بأنه لم ينظم غزلياته ليجمعها الناس وإنما لتجري على ألسنتهم . ولعله كان متكلفاً في حديثه هذا ، وقد جمع غزلياته أصدقاؤه وذوو قرباه . وفيما عدا غزلياته فشعره الآخر قليل . وقد لازمني عند زيارتي لخراسان .

ومنهم أيضاً بنائي الهروي ، وكان أبوه يدعى الأستاذ محمد سبز بناء ، ومن هنا كان تخلص الشاعر بلقبه هذا . أما غزلياته ففيها وشي وحماسة ، وقد نظم ديواناً ، وهو صاحب مثنويات كذلك ، وقد تحدث في إحداها عن فوائد الفاكهة ، وهو من البحر المتقارب ولكن صياغته تافهة وسقيمة . كذلك له مثنويات من البحر الخفيف ، أحدهما قصير والآخر أطول منه ، وقد أكمل نظمه أواخر أيامه . هذا وقد كان بنائي في بادئ أمره غير متمكن في علم الموسيقى حتى كان علي شيربيك يعيره كثيراً بجهله فيها . وحدث في إحدى السنوات أن قضى الميرزا الشتاء في مرو وبصحبته علي شيربيك ، فتخلف بنائي في هراة وعكف على دراسة الموسيقى وتقدم في تحصيله حتى استطاع قبل حلول الصيف أن يلحن صوتاً . وحين آب الميرزا مع الصيف إلى هراة غناه في حضرته مع موسيقى من تأليفه ، فأثار بذلك دهشه علي شيربيك وأثنى عليه . وألف كذلك قطعاً موسيقية عدة منها : نورنك ، وأقشام نورنك ، وبالداي نقش ، وجميعها من مقام راست . وخاصم هذا الشاعر ، علي شيربيك وثبت أمامه في عناد مما سبب له كثيراً من المتاعب حتى انهارت مقاومته آخر الأمر ، واضطر إلى النزوح إلى العراق وآذربيجان ، ولكنه عاد إلى هراة ثانية بعد وفاة مضيفه يعقوب بيك وكان قد أكرم وفادته . واستمر بنائي في هراة على سخره ومزاحه لا يدع لخصمه فرصة يناله فيها . وأدى به إمعانه في السخرية بالناس إلى أن أخرج مرة ثانية من هراة فقصد سمرقند .

(١) هو ضرب من نسخ التعليق ابتكره بابر بنفسه وأمر فكتبت به بعض المصاحف بعث بها إلى الحرمين .

(٢) يستخدم بابر في كتابته بعض عبارات وألفاظ عربية حرصت على إيرادها بصورتها ما استقام المعنى معها .

(٣) كان وزير النبي سليمان يدعى آصف .

هذا ولما كان على شيربيك قد ابتكر كثيراً من الأشياء النافعة واللطيفة ، فان كل من كان يبتكر شيئاً جديداً فى فنه أو حرفته إذ ذاك ويبغى له الرواج والإقبال ، كان يذيع نسبته إلى الذوق الشيرى . ولا أدل على تعلق الناس بذوق على شيربيك ومحاكاتهم له من أنه خرج يوماً على الناس وقد عصب رأسه بمنديل لأذى كان بأذنه ، فاذا القوم يتهافتون على تقليده فيعصبون رؤوسهم فى الغداة على طريقته . وإذا النساء بدورهن يتخذن من المنديل الأزرق عصابة للرأس . وقد ذاع هذا الزى منسوباً إلى على شير . وحين كان بنائى يتهيأ لمغادرة مرو إلى سمرقند أمر بصنع سرج لأتانه على طراز غير مألوف وأذاع نسبته إلى على شير أيضاً . وراج استعمال هذا النوع من السروج بين الناس ولا يزال مشهوراً إلى اليوم .

ومن هؤلاء الشعراء كذلك عبدالله مثنوى كوى (منشد المثنوى) وكان من مدينة جام . وهو ابن أخت الملا (جامى) وكان تخلصه الشعرى « هاتفى » . وقد نظم بعض المثنويات مقابل الخمسيات عارض بأحدها هفت بيكر وسماه هفت منظر . أما تيمور نامه فقد عارض بها سكندرنامه . هذا ويعد « ليلى ومجنون » من أشهر مؤلفاته وإن كانت جودته لا تضارع شهرته .

• • •

هذا وقد كان ببلاط السلطان حسين ميرزا طائفة من الخطاطين ، إلا أن السلطان على مشهد كان أقدرهم جميعاً فى خط نسخ التعليق ، وقد نسخ كثيراً من الكتب للميرزا ولعلى شيربك ، فكان ينسخ للميرزا ثلاثين بيتاً من الشعر فى كل يوم ولعلى شيربيك عشرين .

أما النقاشون (المصورون) فقد كان بهزاد أرفعهم شأناً . وكان فى الواقع مصوراً أنيقاً جداً إلا أنه كان لا يجيد تصوير الوجوه الشابة التى لا لحى لها . كذلك كان يزيد فى حجم الرقبة كثيراً ، ولكنه كان يتقن تصوير الوجوه الملتحية[1] .

أما شاه مظفر فقد كان يتقن إبراز الملامح فى تأنق ، كما كانت لمساته فى تصوير الشعر فنية بديعة ، ولكن الاجل لم يمتد به طويلا فقضى وهو بسبيله إلى الشهرة وذيوع الصيت .

أما الموسيقيون فلم يكن فيهم من يجيد العزف على القانون مثل خواجه عبدالله مروانى . وكان قل محمد عودى يجيد العزف على الغجك (اشبه بالقيثارة) أيضاً وقد زاد فى أوتارها ثلاثة . ولم يكن يجاريه أحد من الموسيقيين فى كثرة ما لحن من بشارف بديعة .

كذلك كان شيخى نائى يجيد العزف على العود والغجك أيضاً . وقد ظهر نبوغه فى النفخ فى الناى منذ كان فى الثانية عشرة أو الثالثة عشرة من عمره . وقد نفخ فى نايه بحضرة بديع الزمان ميرزا لحناً بديعاً . وحاول قل محمد أن يعزف على الغجك ذات مرة ففشل . وما إن برر فشله بفساد الغجك حتى تناولها شيخى منه وعزف عليها اللحن المقصود فى تمام وإبداع وبلغ من تمكن شيخى فى الموسيقى أن الناس كانوا يروون منه أنه حين كان يستمع لأى لحن يعزف كان يسمى هذا اللحن من فوره وينسبه إلى صاحبه . على أنه هو نفسه لم يضع ألحاناً كثيرة ، وما حفظ الناس له لا يزيد على لحنين أو ثلاثة .

كذلك كان من بين هؤلاء الموسيقيين شاه قلى غجكى ، وكان عراقياً وفد إلى خراسان ، وقد رفعته ألحانه إلى مراتب الشهرة . وقد لحن بشارفاً وتواشيحاً وأصواتاً .

هذا كما كان حسين عودى يتأنق فى عزفه وتلحينه

(١) وهى لنظامى الكنجوى من شعراء الفرس فى القرن السادس الهجرى .

(١) تنتشر لوحات بهزاد فى متاحف الفنون الكبرى ويعدونه من المدرسة الرمزية . وبلغ من اهتمام أبناء بابر بالفنون أن كان حفيده السلطان أكبر يقيم ندوات أسبوعية للموسيقيين والنقاشين ببلاطه بالهند

وبلغ من براعته أن كان يؤدى لحناً كاملا على وتر واحد من عوده . ومما يؤخذ عليه أنه كان شديد التكلف والتمتع حين يطلب إليه أن يعزف . وحدث ذات مرة أن طلب إليه شيبانى خان أن يعزف له ، فأقبل بعد تمنع ممض عزفاً رديئاً على آلة تالفة معتذراً فى ذلك بسهوه عن إحضار معزفه معه . هنالك أمر به شيبانى فتلقى بالمجلس عدة صفعات على قفاه . وإن تك حسنة تذكر لشيبانى فهى صنيعه فى ذلك اليوم . ذلك أن سلوكاً مثل سلوك حسين هذا يجب أن يقابل بأشد من هذا العقاب .

وكان غلام شادى كذلك من الملحنين الموسيقيين . وهو ابن المطرب شادى وكان عازفاً كذلك ، وإن لم يبلغ فى العزف درجة من ذكرتهم من مهرة العازفين، وقد لحن أصواتاً كثيرة لا يضارعه فى روعتها إلا القليل . وقد بعث به شيبانى خان آخر الأمر إلى محمد أمين ، خان قازان ، فانقطعت أخباره عنى منذ ذلك الحين .

أما مير عزو فكان ملحناً لاعازفاً ، وكانت ألحانه على قلتها بديعة . كذلك كان بنائى ممن اشتغلوا بالتلحين ، وقد خلف أصواتا وألحاناً بديعة كثيرة .

هذا وكان البهلوان محمد بو سعيد رجلا فرداً فى المصارعة ، كما كان شاعراً بدوره كذلك . وقد ألف كثيراً من الألحان والأصوات كان أجملها لحناً من مقام جاركاه . وكان لطيف الصحبة حسن المعاشرة . وما وصل إليه من اتقان ونبوغ فى مختلف ألعاب القوى كان موضع إعجاب من الجميع ودهشة .



نداءات إلى الأمة الألمانية لفشته

بقلم
الدكتور عثمان أمين
رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب – جامعة القاهرة

١ – مقدمة عن فشته وفلسفته

(١) فشته والمثالية الألمانية :

عوامل كثيرة قد اجتمعت فجعلت سيرة « فشته » وفلسفته جديرتين بالدرس والعناية : فالفلسفة الفشتية قد برزت وتألقت حين اشتد تأثير الفلسفة « النقدية » فى ألمانيا وفى غيرها من بلاد أوروبا ؛ وكان فشته أول من نهض بمهمة شاقة ، هى بسط المذهب الكانطى وإصلاح أمره ؛ واتفق نشاطه الفكرى فى فترة شهدت حدوث تغيرات بعيدة المدى فى الشعب الألمانى ، وهى تغيرات أدى فشته فيها دوراً تاريخياً حاسماً . ولا خلاف اليوم فى أن فى دراسة آراء فشته منفعة عملية فوق قيمتها الفلسفية : إنها تبين لنا فى جلاء مواضعَ الاتصال بين فكر الفيلسوف وبين روح عصرنا الحاضر ؛ فقد وقع لفشته ما يقع فى الغالب للمفكرين المبتكرين ؛ إنهم سباقون متقدمون على زمانهم ؛ وكثير من أفكار هذا الفيلسوف ، إذا هى فُهمت على معناها الصحيح بغير تحريف ، لا تزال تجيب عن حاجات كثيرة نحسها الآن إحساساً شديداً .

لقد كان فشته يقول : « إن كل ما هو عظيم وكل ما هو حسن وجميل فى عصرنا هذا يرجع كله إلى أن رجال الماضى النبلاء الأقوياء قد ضحوا من أجل المبادئ والأفكار بجميع مباهج الحياة » . وهذه العبارة تدل على الروح التى سادت فلسفته ، وعلى المبادئ التى أضاءت حياته : لقد كان يرى « الفكرة » شيئاً رفيعاً غاية الرفعة . ويرى حياة الفيلسوف أنبل حياة وعمله أجلّ الأعمال . وإنما يكون لتلك الحياة معناها العميق ولذلك العمل قيمته الصحيحة ، لأنهما يقودان الإنسانية دائماً إلى أعلى عليين . وما نحسب أن فشته كان مبالغاً فى تقدير المهمة التى يضطلع بها البطل الأخلاقى فى التطور الروحى للأمم والشعوب . وما نشك فى أن فى حياة ذلك المفكر قدوةً ملهمة دافعة وفى فلسفته قوة مجددة دافقة . وسواء قبلنا آراءه أو خالفناها فإننا لا نخلو من أن نقبس منها قبسات نافعات للفكر وللحياة جميعاً .

وإذا تأملنا فلسفة فشته وجدناها تحمل طابع المثالية الألمانية . ومن أهم خصائص هذه المثالية – كما لاحظ « هفدنج » بحق – أنها « أثبتت ما للحياة الروحية من استقلال وجوّانية ومشروعية ، وجعلت من هذا الإثبات أساساً لنظرة الإنسان إلى العالم . وإن ما هو جوّانى

وأصيل فينا هو النور الذى يضىء لأبصارنا ، واعين كنا أو غير واعين ، جميعَ الأشياء فى السماء وعلى الأرض . وإن أعظم عمل قام به الشعب الألمانى — — الإصلاح الدينى — إنما كان كفاحاً عن عقيدة حرة جوّانية ، وإعلاءً لهذه العقيدة على سلطان الكنيسة . والفلسفة النقدية التى أبدعها « كانط » إنما هى استمرار للإصلاح الدينى : فقد كانت تلك الفلسفة أشبه بعودة واعية إلى استقصاء المنابع الخفية الأصيلة ، منابع المعرفة وتقدير القيم . ولم تقف قدرة فشته عند حد الاستطلاع لأغوار النفس ، تلك القدرة التى هى أشبه بوريد صوفى يغوص إلى أعماق الحياة الجوّانية ، بل كان له فوق هذا إرادة صلبة لا تلين ، وشعور بالكرامة مرهف حاد . وبغير هذه الإرادة وهذا الشعور لا يستطيع المرء أن يمضى فى الدفاع عن ذلك الاعتقاد الراسخ بأن للرأى الحر حقوقاً خالدة ، وأن للجوّانى صدارة على البرّانى»

(ب) شخصية فشته وعصره :

تولى « فشته » بعد « كانط » قيادة الفكر الفلسفى الألمانى ، ومضى به قدماً إلى أوج عظمته ، فحقق ما تنبأ به « شلنج » ، حين صرح بأن « فشته سيحمل الفلسفة إلى ارتفاع شاهق يجعل معظم رجالنا من أتباع كانط الحاليين يشعرون بشىء من الدوار . . » وما حكم به « شليجل » حين تحدث عن التيارات الثلاثة الكبرى التى سادت فى القرن التاسع عشر ، فقال : « إن الثورة الفرنساوية ، ونظرية العلم لفشته ، وفيلهلم مايستر لجوته — هى أهم الحركات العصرية فى مجال السياسة والفلسفة والأدب . فمن أنكر هذه المقارنة ولم ير أهمية لثورة غير مادية تمت بغير ضجة ، مثل هذا لم يرتفع بعد إلى النظر من وجهة تاريخ الإنسانية ، بما لهذه النظرة من جلال ورحابة ».

ولد فشته فى « رامناو » فى ١٩ مايو سنة ١٧٦٢ . وكان بين فشته وأمه وجوه شبه غير مألوفة من جهة الملامح البدنية والسمات الأخلاقية : فمنذ طفولته الأولى تكشفت أخلاقه عن الاستقلال والروية ، وسرعة الفهم وحضور البديهة . وقد تكفل بنفقات تعليمه ثرى من الأثرياء أعجب بمواهبه المتفتحة . وعاصر فشته المعركة اللاهوتية التى قادها « لِسنج » ونهل من الفلسفة والإلهيات ما استطاع فى « يينا » و « ليبسج » . وفى إبان دراسته فى « كونجزبرج » قصد إلى زيارة « كانط » ، وأطلعه على كتاب من تأليفه عنوانه « بحث نقدى لكل وحى » أراد أن يكون تطبيقاً لمذهب كانط فى الدين . ولما نشر الكتاب غفلا من اسم مؤلفه ظنه النقاد من تأليف كانط فكالوا له المديح والثناء . ونشر بعد ذلك كتاباً عنوانه « تصحيح آراء الجمهور عن الثورة الفرنساوية » ، رحب به المفكرون الألمان ترحيباً وفيراً . غير أن تمجيد الفيلسوف للثورة كان مثاراً لشبهة « اليعقوبية » ؛ فدفع عن نفسه هذه الشبهة ، كما سيدفع عن نفسه بعد ذلك تهمة الإلحاد . ولما ذاع اسمه عرضت عليه جامعة « يينا » كرسى الفلسفة فيها (١٧٩٤) ، ومن « يينا » أخذت آراؤه فى الذيوع : قبلها « شلنج » و « رينهولد » و « شليجل » ، وكتب إليه « جوته » منوهاً بنظريته فى المعرفة . وفى هذه المرحلة من حياته العقلية أصدر كتاب « أساس نظرية العلم » (١٧٩٤) ، ثم هذبه ونقحه ونشره بعنوان « المدخل الأول لنظرية العلم » (١٧٩٧) وهو أفضل ما يعبر عن نظريته فى المعرفة ، وبسط فشته نظريته فى الحقوق ومذهبه فى الأخلاق فى كتابيه « الحق الطبيعى » (١٧٩٦) و « الأخلاق » (١٧٩٨) .

وقد كانت حياة فشته فى جامعة « يينا » حياة حافلة بالمكاره والخطوب . فقد وقع الخلاف بينه وبين زملائه المشتغلين بالفلسفة ، إذ أبوا أن يتابعوه فى إصلاحه لفلسفة كانط . وكذلك نشب النزاع بينه وبين اللاهوتيين إذ استنكروا منه أن يفتتح سلسلة من المحاضرات الاختيارية يلقيها على الطلاب يوم الأحد عن « مهمة المفكر فى المجتمع » . وعلى أثرها انعقد المجلس الملى فى

« يينا » وأصدر حكمه عليه ، كما أصدرت محكمة أثينا حكمها على سقراط . وخلاصة الاتهام أنه مدبر للثورة ، مفسد للشبيبة ، يريد الاستعاضة عن طقوس الدين بأحكام العقل . وما لبث فشته أن اختلف مع الطلاب ، حين أراد أن يصلح من حياة الغلظة والقسوة التى كانت سائدة فى جمعياتهم فترة طويلة من الزمان . ولكن الصراع الخطير هو صراعه مع السلطات القائمة حينذاك فقد نشر رسالة عن « مبدأ اعتقادنا بوجود عناية إلهية » (١٧٩٨) أثارت عليه عاصفة من الاتهام ، صمد لها بكل ما عرف عنه من صلابة وصعوبة مراس ، ولكنها انتهت إلى إبعاده عن الجامعة . وعبثاً حاول ثلاثمائة من الطلاب أن يسندوا أستاذهم فى موقفه : نفى الفيلسوف من جميع الولايات السكسونية ، وأضحى أستاذاً بغير كرسى ومواطناً بغير وطن .

وقصد إلى برلين ، ومنها كتب إلى زوجته : « الآن بدأ الصراع ، ولن أتخلف عن المضى فيه . وأى رجل ذى أثر قوى على أبناء وطنه كان حظه شيئاً غير هذا ؟ أراهنك أننى قبل عشر سنين ، سأكون قد استحققت احترام الشعب الألمانى أجمع » . وقضى الأعوام التالية فى برلين ، فى خلوة التأمل ، مشتغلا بكتابة مذهبه فى صيغته النهائية . وهنالك ألف كتابه « مصير الإنسان » (١٨٠٠) وكتاب « السبيل إلى الحياة السعيدة » (١٨٠٦) وأصدر كتاباً من خيرة مؤلفاته « الملامح الكبرى للعصر الحاضر » (١٨٠٦) .

ولما جاء الوقت الذى قررت فيه بروسيا أن تقاتل نابليون ، شارك الفيلسوف فى حماسة هذا النضال القومى بالقلم واللسان ، وسعى إلى مرافقة الجنود فى الميدان . ولكن الفرنسيين انتصروا فى معركة « يينا » فأصبحت برلين مدينة مفتوحة ، وردت بروسيا إلى مقاطعاتها القديمة . ولكن فشته ظل متفائلا ، وأخذ يبحث عن مبدأ يكون فى آن واحد تتويجاً لفلسفته السابقة كلها ووسيلة لإنشاء بروسيا جديدة قوية موحدة . واتضح له أنه لا بد لتحقيق هذا الهدف من تربية جديدة تبدل أخلاق الشعب الألمانى تبديلا ، وتبث فى نفوس الأجيال الصاعدة روح الإقدام والتضحية والثورة على الطغيان ، فصمم على أن يبذل لهذه المهمة القومية كل ما أوتى من قوة وبيان .

وفى شتاء العام الدراسى ١٨٠٧ – ١٨٠٨[1] ، وفى قاعة من قاعات أكاديمية برلين ، وأمام جمهور كبير من المستمعين ، اندس بين صفوفه جواسيس الفرنسيين وجه فشته سلسلة من « النداءات إلى الأمة الألمانية » ، دعا فيها الشبيبة الألمانية إلى الجهاد الخلقى بعد أن أخفق العمل الحربى . وقد كان كل نداء منها – وسنتناولها بعد بالتحليل – يطبع بعد إلقائه ويوزع فى أنحاء ألمانيا كلها ، تحت عين الشرطة الفرنسية ، ودون أن تنتبه الرقابة إلى ما تنطوى عليه « النداءات » من ثورة عارمة واقتصرت تأشيرة سلطات الاحتلال على وصفها بأنها « دروس عامة ، ألقاها فى برلين فيلسوف ألمانى شهير ، وموضوعها : الوسائل الناجعة لإصلاح التربية » .

وفى عام ١٨١٠ عين فشته أستاذاً بجامعة برلين . وفى آخر عام ١٨١٢ بدأت بروسيا تعلن على رءوس الأشهاد انفصالها عن نابليون : ووقع فشته مع زملائه فى الجامعة بياناً تعاهدوا فيه على التضحية بالأنفس والأموال لنصرة قضية الوطن الألمانى . وكانت زوجة الفيلسوف من أوائل المتطوعات لتمريض الجنود فى ساحات القتال ، فأصيبت إبان ذلك بحمى خبيثة معدية ، وظل فشته إلى جوارها ساعات طوالا ، فانتقلت العدوى منها إليه . ولم يستطع العلاج أن يوقف تفاقم الداء . ولكن فشته أحس ابتهاجاً عظيما فى اللحظات الأخيرة ، عندما جاءه نبأ جلاء الفرنسيين عن « الراين » فقال : « لقد عوفيت الآن » ! ومات ليلة ٢٧ يناير سنة ١٨١٤ .

---

(١) فى الفترة ما بين ١٣ ديسمبر ١٨٠٧ و ٢٠ مارس سنة ١٨٠٨ .

إن سيرة فشته تستحق أن تروى فى مجلدات : فقد كان الرجل طوال حياته مدفوعاً بقوة داخلية تحمله حملا ودوماً على العمل ، العمل الناجز حتى فى مجال الأفكار . ولكنه – كما قال « هفدنج » – قلما استطاع أن يترجم هذه الحاجة الداخلية فى صورة الفكر ترجمة يرضى عنها . « وإن يكن قد دأب حتى وفاته على بذل جهده بهمة لا تكل ، لكى يحدد خطوط مذهبه تحديداً أتم وأشمل . وفلسفة فشته ذاتها إنما تعتمد على تلك الفكرة الأساسية التى أوضحها للناس وثبتها فى الأذهان أكثر مما صنع أى مفكر آخر . وهى أن ماهيتنا الجوانية إرادة وفعل ، وأن جميع تصوراتنا مشروطة بهذه القوة العاملة التى هى اللب الأصيل فى إنيتنا وذاتنا » .

(ج) فشته والفلسفة الكانطية :

كانت فلسفة « كانط » فلسفة ضافية مترامية ، جعلت تلاميذه العديدين يعكفون على جوانب منها ، يختارها كل واحد منهم على حسب مزاجه ، فيتأملونها على طريقتهم ويغلبونها على الجوانب الأخرى : تلك ضريبة يؤديها أصحاب المذاهب الكبرى ، زكاةً عن حضور الأنصار والمريدين ! فلا بدع أن يشتط المتحمسون من التلاميذ ، فيحملون رسالة الأستاذ الشيخ إلى آفاق وأصقاع لم تكن فى الحسبان ولا خطرت على بال .

ومثل هذا الأمر ما قد وقع لكانط فى حياته : فقد ظهر فشته الشاب فجأة على مسرح الفلسفة ، وأبدى حماسة فى عرض الفلسفة النقدية ، معلناً أن العناية الإلهية قد ندبته لتنفيذ وصية كانط الفلسفية . وسرعان ما بسط فشته تلك الفلسفة بسطاً جديداً حولها إلى فلسفة للعمل ، وللعمل الثورى على الخصوص . كتب فى سنة ١٧٩٧ (فى المقدمة الأولى لكتابه « نظرية العلم ») يقول : « إن مؤلف « نظرية العلم » اقتنع بعد معرفة عاجلة للأدب الفلسفى الذى ظهر فى أعقاب كتب « كانط » ، أن الهدف الذى قصد [illegible] ذلك الرجل العظيم من إحداث انقلاب تام فى آراء [illegible] عن الفلسفة وعن العلوم كلها معها ، قد أخفق [illegible] إخفاقاً تاماً ؛ وأن أحداً من الفلاسفة العديدين [illegible] جاءوا بعده لم يفهم مقصوده فهماً دقيقاً . ويخيل إلى [illegible] نظرية العلم أنه قد عرف ذلك الهدف ، فقرر أن [illegible] حياته وقفاً على بسط ذلك الكشف العظيم الذى أتيح لذلك المفكر ، ولكن فى صورة مستقلة تمام الاستقلال عن الصورة التى عرضها كانط . ولن يتخلف قط عن تنفيذ هذا القرار » . ثم مضى بعد ذلك يقول : « من حق قرائى علىَّ أن أثبت هذا التنبيه : لقد قلت من قبل ، وأكرر القول بأن مذهبى ما هو إلا مذهب كانط . أعنى أنه يعبر عن وجهة النظر نفسها وإن يكن فى سيره مستقلاً كل الاستقلال عن العرض الكانطى المعروف . وقد قلت هذا ، لا تغطيةً لنفسى وراء رجل هو حجة العصر فى الفلسفة ، ولا التماساً لسند من الخارج يسند مذهبى ، بل قلته تقريراً للحقيقة وتوخياً للإنصاف والعرفان » .

ويوم أن عكف فشته على دراسة الفلسفة الكانطية قطع على نفسه عهداً أن يجعلها فى متناول الجمهور ، فكتب إلى « فايسهون » فى ١٢ أبريل سنة ١٧٩٠ يقول : « منذ قرأت نقد العقل الخالص وأنا أحيا فى عالم جديد ، الكتاب يهدم قضايا كنت أظنها مما لا سبيل إلى نقضه ، ويثبت أشياء كنت أظن أنه لا يمكن إثباتها ، كفكرة الحرية المطلقة ، وفكرة الواجب والأمر الجازم . الخ ، وبهذا كله أشعر أنى أسعد حالا . قبل النقد لم يكن هنالك من مذهب سوى مذهب الضرورة : والآن يستطيع الإنسان من جديد أن يسطر كلمة الأخلاق ، بعد أن حذفت من جميع القواميس اضطراراً ، وأعتقد أن العقل والقلب يفيدان من ذلك الكثير » . وكان فشته لا يزال تحت [illegible] هذا التحول فى حياته حين قطع على نفسه هذ[illegible] فى « ليبسج » أمام خطيبته ، فقال لها فى خطاب [illegible] ٥ سبتمبر سنة ١٧٩٠ : « إنى

شارع فى أن لا أعمل شيئاً سوى أن أجعل هذه المبادئ فى متناول الجمهور ، وأن أستعمل ما أوتيت من بيان فى جعلها ذات أثر فعال فى القلوب » . وفى ذلك الحين أكد نيته لصديق من بريما ، فقال : « سأفرغ لفلسفة كانط متى وجدت الوقت وهدوء البال اللازمين لذلك : فإن عرض مبادئ أخلاقياته فى صورة محببة إلى الناس ، وبثها فى قوة وحماسة فى نفوس الجمهور قد يكون فيه خير للعالم . . وأخلاقياته لا تستعصى على هذا العرض المبسط ، ولكن الأمر يتطلب فراغاً واستقلالاً عن مشاغل المعاش ، فهل يتحقق لى ذلك ؟ » .

ولكن تحقيق هذا التبسيط يتطلب فى نظره البدء بتدعيم الأسس نفسها التى يقوم عليها النقد ، وهى أسس لا تزال مزعزعة . وهذا ما أفضى به فشته لبعض الأصدقاء فقال : « اكتشفت أساساً جديداً يستخلص منه جماع الفلسفة بكل تيسير . إن كانط على العموم مالك للفلسفة الحقة ، لكن فى نتائجها فقط لا فى مبادئها هذا المفكر المنقطع النظير هو عندى دائماً مثار الدهشة ؛ إن له عبقرية تكشف له عن الحقيقة دون أن تظهر له مبدأها ! وبالإجمال أرى أننا بعد سنة أو سنتين سيكون لنا فلسفة تعادل الهندسة فى البداهة » .

هذه الكلمات على لسان من كان قد أعلن من قبل أنه ينوى أن ينقطع كل الانقطاع لإيضاح النتائج المتضمنة فى المبادئ التى كشف عنها كانط ، قد تبدو لنا الآن غريبة بعض الغرابة . ولكن فهمها يقتضى أن نذكر طرفاً من المآخذ التى تعرضت لها فلسفة كانط فى ذلك الحين نفسه : فمن أول الأمر استوقف نظر الباحثين المعاصرين الذين سعوا إلى فهم الفلسفة الكانطية أمران : الأول : انعدام الوحدة فى المذهب ، ووجود مبادئ عديدة متعارضة ، واستوقفتهم بوجه خاص تلك الثنائية الظاهرة بين « الحساسية » التى تزود الذهن بحدسيها الفريدين ، وبين الفكر الذى له نشاط صورى بحت ، خال من كل فحوى ، بحيث يقتضى لأداء عمله أن تكون الحساسية منفعلة متقبلة ؛ والأمر الثانى : من حيث هو نتيجة لذلك الفصل بين « صورة » المعرفة و « مادتها » ، هو افتراض « الشىء فى ذاته » أى افتراض حقيقة لا تنال فى ذاتها ، هى علة لأحوال حساسيتنا وعماد لحدوسنا الحسية .

وقد كان فشته يقدر منذ زمان أن فلسفة كانط محتاجة إلى عرضها عرضاً جديداً . وقد باح بذلك فى نهاية سنة ١٧٩٣ إلى صديقه « نيتامر » فقال : « الفلسفة النقدية فى حالتها الراهنة لا ترضينى . وهذا إقرار منى أصرح به لك وحدك . إنى مقتنع كل الاقتناع بأن كانط قد اقتصر على الإشارة إلى الحقيقة . ولكنه لم يبسطها ولم يثبتها . هذا الرجل المدهش المنقطع النظير إما أن لديه القدرة على التكهن بالحقيقة دون أن يكون له وعى بمبادئها ، وإما أنه لم يقدر أن عصره جدير بأن يفضى بها إليه ، وإما أنه خجل من أن يفرض على الناس الاحترام الفائق الذى يجب عليهم أن يؤدوه إليه عاجلاً أو آجلاً . إن أحداً لم يفهمه ؛ وأقل الناس له فهماً هم أولئك الذين توهموا أنهم قد فهموه أحسن فهم . ولن يفهمه من لم يصل بنفسه . وبسلوك طريقه الخاص ، إلى نتائج « النقد » : ويومئذ ، ويومئذ فقط ، يستولى على الناس ذهول . . ليس هنالك إلا واقعة أصيلة واحدة للذهن الإنسانى قادرة على أن تؤسس الفلسفة العامة بفرعيها ، النظر والعمل . إن كانط يعلم هذه الواقعة قطعاً ، ولكنه لم يتحدث عنها فى أى موضع ؛ ومن يكشف عنها يرفع عرض الفلسفة إلى مقام العلم . ولن يكون المخترع واحداً ممن تعجلوا فانتهوا إلى مذاهبهم بعد دراسة « نقد العقل الخالص » وحده ؛ وأخشى أن أحداً منهم لم يفهم كانط أبداً . هذه آمالى ، يا صديقى ؛ ولكنى أطويها فى مكنون قلبى » .

ولكن فشته لم يطو هذه الآمال فى صدره زمناً طويلا : إن المخترع الذى لم يتعجل الانتهاء إلى مذهبه

بعد دراسة « نقد العقل الخالص » وحده ، والذى سيكشف عن الواقعة الأصيلة القادرة على تأسيس الفلسفة العامه ورفع عرض الفلسفة إلى مقام العلم ، هو فشته نفسه .

٢ — الفلسفة الفشتية : مثالية عمل

(ا) البحث عن مبدأ أول : وعى « الأنا » :

اوضح « ڤ . د لبوس » أن « الفلاسفة الألمان الذين أرادوا أن يواصلوا السير إيجابياً فى طريق الفلسفة الكانطية متفقون على المطالبة بأن يكف النقد عن اتخاذ الطابع السلبى المحدود ، وأن يعمل على تنظيم نفسه نسقاً محبوكاً يشرع من مبدأ أول » . ولكن من أى نوع يجب أن يكون ذلك المبدأ ، وكيف يتيسر تحديده؟

لقد رأى رينهولد أن فلسفة كانط — التى هى الفلسفة الحقيقية — تتطلب مع ذلك لكى تكون موثوقاً منها تمام الاستيثاق ، مبدأ هو واحد يحولها إلى نسق منتظم . وهذا المبدأ يجب أن يكون تعبيراً عن واقعة يسبق وجودها فينا وجود سائر الأشياء ، واقعة تجريبية خاصة ، ولكنها تصاحب جميع التجارب وجميع خطرات الفكر وتجعلها ممكنة . هذه الواقعة هى الوعى . والمبدأ الأول لفلسفة العناصر هو المبدأ — المكتشف عن طريق التفكير فى هذه الواقعة — مبدأ الوعى . ولكن الوعى والتمثل مرتبطان ارتباطاً لا تنفصم عراه . فالمبدأ الأول إذن إنما ينص على أن التمثل هو فى الوعى متميز عن المتمثِّل والمتمثَّل ، ومتعلق بهما فى الوقت نفسه .. والمبدأ الأول على كل حال لا يفترض تعريفات سابقة عليه ، بل على العكس ، تشتق منه جميع التعريفات الماهوية . فالذات لا يمكن أن تعرف إلا بأنها العنصر المتميز عن التمثل وعن الموضوع الذى يرجع التمثل إليه . وليس هنا مجال الإفاضة فى نظرية رينهولد ، ولكننا نكتفى بأن نقول إن محاولة رينهولد هذه قد أشارت إلى الاتجاه الذى أحس أنصار كانط بالحاجة إلى اتخاذه لإعادة بناء المذهب .

هذه الميول النازعة إلى البحث عن المبدأ الأول قد أعطاها فشته الصورة الأتم والأعمق والأشمل : المبدأ الأول هو « الأنا المطلقة » . الأنا تضع كينونتها الخاصة بها إطلاقاً . ولننظر كيف فسر فشته وضع مبدئه الأول . أدرْ وجهك عن كل ما يحيط بك ، لكى تمدّ بصرك إلى دخيلة نفسك . فماذا تجد ؟ تجد فى نفسك ، إلى جانب التمثلات العشوائية والإرادية التى يصاحبها شعور بالحرية ، تمثلات مستقلة عن إرادتنا يصاحبها شعور بالضرورة . إن مجموع هذه التمثلات الأخيرة هو الذى يكون التجربة . داخلية كانت أو خارجية . وما أساس كل تجربة ؟ ذلك هو السؤال الذى يفرض نفسه على الفلسفة ، وهو يتضمن تبعاً لذلك أن يكون موضوعه خارج التجربة .

هنالك طريقان لا ثالث لهما للإجابة على هذا السؤال : طريق « القطعية » وطريق « المثالية » . القطعية — وهى عنده تشمل المادية والروحية والإسپنوزية — تعتبر الوعى أثراً للأشياء أو نتيجة لتأثرنا بها ؛ وهى تردّ نشاط الذهن كله إلى الحتمية والآلية ؛ فهى مذهب فى الضرورة والجبرية يؤدى إلى إنكار الحرية ، بل إلى إنكار الشخصية . والقطعية فى رأى فشته فى وضع لا تحسد عليه : لأن من الشىء المجرد ومن الوجود البحت لا يستطيع الإنسان قط أن يشتق تمثلاً أو وعياً للشىء وللوجود ؛ وفى القطعية تناقض كذلك من حيث أنها رغم كونها نظرية ومذهباً فكرياً — لا تستطيع أن تفسر كيف أمكن الاتصال بين « ذات » و « موضوع » ، بين وعى وشىء ، وبين معرفة ووجود . أما المثالية فعلى عكس القطعية ترى أن الأشياء ليست إلا نتاجاً للوعى . لهذا النشاط الحر الذى يهيمن على نفسه دون أن يخضع لقهر خارجى : فهى إذن مذهب فى الحرية والفعل . وهى وجهة النظر المعقولة . إذ نراها لا تستلزم

وجود مجهول خارج الوعى وخارج الإدراك ، وإنما هى لا تفرض وجود شىء سوى ما يشتمل عليه الإدراك فعلاً ؛ فهى تبدأ من « الأنا » باعتبارها عنصراً أصيلاً يجمع بين الفاعلية والفكر وجميع متضمنات الوعى ، ثم تبين كيف أن التجربة متصلة بالذات ، وكيف أن المعرفة بما هى علم ، منطوية فى الأنا .

فهذان الطريقان متعارضان تعارضاً جعل فشته يرى أن محاولة الجمع بينهما ، أو محاولة تفسير التجربة بالاعتماد على الأشياء فى ذاتها من ناحية ، والعقل من ناحية أخرى ، محاولة فاشلة منذ البداية . فاذا لم ترد أن تذهب ضحيةً للشك واليأس ، فاختر لنفسك المذهب الذى يرضيك . وما دام العقل لا يستطيع أن يقرر فإن الاختيار سيقوم على ميول كل شخص واهتماماته . وهنا تتبدى العلاقة بين المزاج الشخصى وبين المذهب الفلسفى . وقد كتب فشته مرة إلى « رينهولد » : « إن مزاجى يفسر فلسفتى » ، وكتب أيضاً : « من الناس من ليس لديهم إلا شعور ضئيل بالقيمة الأخلاقية للإنسان ومدى استقلاله ، لأنهم ضحية أوهام خداعة وعبودية عقلية ؛ مثل هؤلاء لا يملكون الشخصية الكافية ولا الاستقلال اللازم لكى يصبحوا مثاليين . أما الرجال الواثقون بأنفسهم والذين يؤمنون بأنهم متميزون عن غيرهم من الكائنات ، فهم وحدهم القادرون على أن يصبحوا مثاليين . . من أجل هذا كان اختيار الشخص لأى ضرب من ضروب الفلسفة متوقفاً إلى حد كبير على أى الرجال هو . . » . وإذن ففلسفة كل إنسان تعتمد على طبعه وميوله إلى حد كبير . فلو أننا سلمنا تسليماً قطعياً بوجود الأشياء فى عالم الأعيان مستقلةً عن ذواتنا العارفة لكان معنى ذلك أننا أنكرنا وجود ذلك الطبع .

فالمبدأ الأول الذى يجب أن يشرع منه المذهب فى نظر فشته هو الوعى الإنسانى . وبهذا المبدأ رد فشته جميع ضروب التعارض التى لم تجد حلاً شافياً فى المذهب الكانطى إلى تعارض أساسى واحد ، هو التعارض بين « الأنا » و « اللاأنا » ، ورد هذا التعارض بدوره إلى هوية أعمق ، هى « الأنا المطلقة » ؛ وهذه الأنا المطلقة تقوم فى المذهب الفشتى بدور شبيه بالدور الذى يقوم به الله فى المذهب الإسبينوزى ، ولذلك سمى بعض الناقدين مذهب فشته « إسبينوزية مقلوبة » .

وإذن فبدلاً من البدء من الميتافيزيقا النقدية ثم الانتهاء إلى الأنا الأخلاقيـــة بمسلماتها ، وإســـناد الصدارةً للعقل العملى ، كما صنع كانط بعـــد جهد جهيد ، نرى فشته يسدد الضربة فى جرأة إلى قلب العالم الأخلاقى ، فيجد أنه هو العالم الميتافيزيقى بعينه ؛ وهو لم يجعل نقطة البداية فى العقل الخالص ، لكى يستكشف أى المبادئ هى « أولانية » ، إذ فى الإنية قد تحقق الالتئام بين العقل الخالص والعقل العملى ؛ والله والحرية عنده أصلان ثابتان ؛ فنظرية المعرفة ونظرية الخير قد اتصلتا عنده اتصالاً يجعل منهما نظرية واحدة . نقطة البداية فى المذهب الفشتى من « الأنا أفكر » المعروفة فى الاستنباط الكانطى . لكن فشته يعود بادئاً من جديد ، مبيناً فى كل مرة وجهاً مختلفاً من وعى الذات ، منظوراً إليه تارة على أنه الواجب وتارة على أنه فاعلية ، وتارة أخرى على أنه إهابة بالحرية وبالحق وبمثل عليا لم تتحقق بعد . ومرجع هذا التشعب إلى أن فشته لا يرى إلا علماً واحداً حيث يرى الناس عادة علمين أو أكثر : ذلك علم « الإنية » الذى يخلقه وابتداعه وسعيه إلى غاياته ، يحدث وقائعه وحقائقه وعالمه .

(ب) الجدل الفشتى ميتافيزيقى أخلاقى معاً :

« الإنية » متضمنة فى تفكيرنا كله ، وإننا لا نستطيع أن نتعقل شيئاً دون أن نتعقل الإنية . وتعقل الإنية عند فشته معناه أن « يضع » المرء نفسه ، أن يكون « موضوعاً » ذاتياً ، ذاتاً متمثلة (بكسر الثاء) وموضوعاً

متمثلا (بفتح التاء) . والنفس أو الذات ، موضوعةً على هذا النحو ، تكون متقدمة تقدماً منطقياً على العالم الذى نعرفه أو الذى ألفنا أن نعرفه . وقد اتخذ فشته هذا المبدأ وسيلةً للإفصاح عن المثالية التى رآها كامنة فى الكانطية ، وتغلب على ما فى ذلك المذهب من ثنائية . وهذا المسلك عبارة عن « المنهج الجدلى » الذى اشتهر بعد ذلك باسم « هيجل » ، وإن كان فشته هو أول من عرفه وجعله المنهج الفلسفى على الأصالة ، من حيث رجوعه إلى الذات أو الأنا التى هى محور الفلسفة .

فالأنا ، من حيث هى نقطة بداية ، تتضمن كل ما أعرف وما أتبين وما أجرّب . وهذا الفعل الأول من أفعال الأنا ، متى أفصح عنه ، كان متضمناً للمراحل الثلاث فى الجدل : « الدعوى » ، و «نقيض الدعوى » ، و « الدعوى المؤلفة » : فى المرحلة الأولى (الدعوى) تضع الإنية ذاتها (أى تؤكد ذاتها ، وتصرح بوجود ذاتها على أنها الفعل الذى به تملك ذاتها على نحو خلاق ، دون أن تكون هنالك ذات تفترض متقدمةً عليها) . وفى المرحلة الثانية (نقيض الدعوى) تكون هنالك « لاأنا » مقابلة للأنا ، أى يكون تأكيد « اللا أنا » بسلب « الأنا » . وفى المرحلة الثالثة (الدعوى المؤلفة) يكون تأكيد لحد الأنا واللا أنا ، أى أن الأنا واللا أنا تستبينان فى تحديد متبادل على أنهما نتيجة لهذه الحركة الموصولة من الدعوى، إلى نقيض الدعوى، إلى الدعوى المؤلفة .

وهذه الأفعال الثلاثة الأصيلة ، لما كانت أفعالاً مقوّمة لوجود عينى واحد (الدعوى من الأنا ، ونقيض الدعوى من اللا أنا ، والدعوى المؤلفة من الأنا واللا أنا) فهى فعل واحد فى الحقيقة : لأن الأنا متى أكدت ذاتها كذات إنما تتميز عن موضوع هو غيرها ؛ وهى حين تضع ذاتها تضع فى الوقت نفسه « مقابلها » أو حدها : العالم الموضوعى . وهذا العالم الموضوعى ، خلافاً لما يظن أصحاب المذهب التجريبى ، ليس عقبة تلتقى بها الأنا فى سبيلها ، وإنما هو حد « تعطيه الأنا لنفسها » : « الأنا تضع نفسها إذ تعارض غيرها » . وإذن فوجود « الغير » ضرورى لتأكيد وضع الأنا . وقد يخيل إلينا أن العالم العيانى شىء موجود خارج الذات التى تدركه أو تتعقله . وهذا وهم لم يستطع كانط نفسه أن يتخلص منه تخلصاً تاماً . إن حد الأنا ، أى العالم العيانى ، موجود ولكن بواسطة ممارسة الذات لنشاطها ؛ فإن أنتَ أفنيتَ الذات فقد أفنيت العالم . والخلق إنما هو العقل محدداً نفسه ، هو الإرادة الحرة متحدة بالفكر الخالص ، أى الإرادة التى تحصر نفسها وتحدد نفسها وتشخص نفسها . والجدل يكشف لى عن حقيقة عميقة هى أنى لا أستطيع أن أعرف شيئاً دون أن تكون الذات معرّفة ومحدّدة له على أنه موضوعها هى . غير أن فشته مضطر إلى أن يقر بأن الأنا تعطى نفسها ذلك الحد بضرورة داخلية لا تستطيع أن تتحرر منها بالفكر وحده : لأنها لا تستطيع أن تفكر دون أن تفكر فى موضوع ، ولا تستطيع أن تدرك دون أن تؤكد وجود شىء غيرها . وقد سلم فشته مع كانط بأن « الشىء فى ذاته » لا يمكن رده إلى الفكر ، ولكنه يميل من حيث المبدأ إلى الافتراض الذاهب إلى أن الشىء فى ذاته ليس سوى المبدأ المفكر نفسه . وثنائية الذات المفكرة والموضوع المفكر فيه هى وهم من أوهام العقل النظرى لا يمكن تفاديه ؛ والعمل يستطيع بل يجب متى أعوزنا الفكر ، أن يخلصنا منه . وإذن فالنشاط العملى هو الانتصار الحقيقى للعقل ، وهو تأكيد شمول قدرته . نعم إن الإرادة والذهن ، فى واقع الأمر ، ليس لها دائماً الغلبة التامة على مقاومات المادة ؛ وإننا فى عالم الظاهرات الذى يحبسنا الفكر فيه لا نستطيع أن نفلت إفلاتاً تاماً من حتمية الوقائع وجبريتها . واستقلال العقل استقلالاً مطلقاً هو مثل أعلى تسعى الأنا إليه ولا تبلغه أبداً . ولكن هذا الصراع نفسه بين الواقع

وبين المثل الأعلى يثبت أننا مخلوقون لمصير البقاء والخلود : إنه منبع تقدمنا والمبدأ المحرك للتاريخ .

وعلى هذا النحو قرر فشته « صدارة العقل العملى » التى أعلنها كانط ، وزاد على ذلك أنه حرص على إدماج هذه النظرية الرئيسية – التى رأى أنها أضيفت إلى الكانطية إضافة آلية – فى بنية فلسفته نصاً وروحاً . إن التأليف بين الأنا واللا أنا ينتهى إلى تأكيد أن الأنا الحرة تقاوم اللا أنا وتغالبها ؛ فالطبيعة وسيلة والأخلاقية غاية ، والكون هو شرط النشاط الأخلاقى ونقطة ممارسته . وما العقبة إلا فرصة مناسبة لبذل مجهود ؛ وما الذهن إلا مرحلة فى نمو هذا الفعل الحر ؛ وقبل كل شىء كان الفعل . إن الفشتية مثالية عمل ، فيها من كانط وفيها من إسبينوزا : مع كانط تؤكد المثل الأعلى الأخلاقى ، ومع اسبينوزا تؤكد وحدة « العالمين» فهى إذن فلسفة من طراز فريد فى العصور الحديثة ، هى تأليف بين اتجاهات ومبادئ كان يبدو أنه لا سبيل إلى التوفيق بينها : الأحادية والحرية ؛ والاتحاد بين المبدأ الأخلاقى والمبدأ الميتافيزيقى هو الحجر الأساسى فى المذهب الفشتى . والوجود الصحيح فى نظر فشته هو الخير ، هو العقل العامل ، والإرادة الخالصة ، والأنا الأخلاقية . وما يحسبه العامة وجوداً واقعياً إنما هو ظاهرة وترجمة صادقة أو ناقصة ، وصورة منسوخة أو « كاريكاتورية » . والمبدأ الأعلى والأخير الذى جئنا منه ونتجه إليه ليس هو « الوجود » أو « الكينونة » بل « الواجب » و « المثال » ؛ إنه مثل أعلى غير كائن ، بل حقه أن يكون . و « الوجود بما هو وجود » لا قيمة له ، وعلى المعنى الدقيق لا يوجد فى أى مكان . وإن ثبات ما نسميه باسم « الجوهر » أو « المادة » ليس إلا مظهراً لا حقيقة ، كما بين لنا هرقليطس وأفلاطون . إن السير والاتجاه والإرادة هى كل شىء . والكون ظاهرة الإرادة الخالصة ، ورمز الفكرة الأخلاقية التى هى المطلق الحقيقى و « الشىء فى ذاته » . والتفلسف هو إقناع المرء نفسه بأن « الوجود الواقع ليس بشىء ، وأن الواجب هو كل شىء » ؛ وأن نتفلسف معناه أن نتبين بطلان العالم « الظاهراتى » مفارقاً لماهيته المعقولة ، وأن نرى فى عالم الأعيان ، لا معلولاً لعلل غريبة عن عقلنا العملى ، بل نتاجاً للأنا ذات الموضوع . وإذن فليس هنالك من علم سوى علم الأنا أو الوعى أو الوجدان . والمعرفة ليست ، فى جملتها ولا فى جزء منها ، نتاجاً للإحساس ، بل هى كلها من صنع الأنا ومن خلقها . وليس هنالك من فلسفة سوى « المثالية » ، وليس هنالك من منهج سوى « التأليف الأولانى » . وليس على الفلسفة أن تستكشف شيئاً ، وليس عليها أن تهتدى إلى حقائق جاهزة ، ولا أن تشاهد وقائع موجودة من قبل : التفلسف والمعرفة والعلم هو أن « ننتج » هذه الوقائع ، وأن « نخلق » هذه الحقائق .

(ج) الحرية الصحيحة :

إن فى « الأنا » حاجة أصيلة إلى العمل . والعقل النظرى أداة للحياة الأخلاقية ، إذ يجعل من العلم نفسه تحقيقاً للحرية . وفلسفة فشته فى صميمها إثبات « علمى» للحرية . ولقد قال الفيلسوف نفسه : « إن مذهبى من بدايته إلى نهايته تحليل لمعنى الحرية . وبهذا الاعتبار لا يستطيع أحد أن يعارضه ، لأنه لا يحتوى على أى عنصر آخر » . ولئن يكن بين فشته وبين « فلاسفة التنوير » اتفاق فى المقاصد فإن وسائله قد اختلفت عن وسائلهم اختلافاً كبيراً : المقصد هو تحرير الإنسانية ، ولكن لا عن طريق بث الحكمة بين العامة والدهماء ؛ بل بواسطة علم معقد دقيق ، يتطلب موهبة حدسية نادرة جداً ، ويستعمل مفاهيم مختلفة جداً عن المفاهيم الشائعة . وقد كتب فشته سنة ١٨٠٦ : « لو قُبلت نظرية العلم ، وأذيعت على نطاق واسع بين من تهدف إلى مخاطبتهم ، لتحرر الجنس البشرى من المصادفة العمياء ، ولانتفى الاعتقاد بالحظ السعيد أو العاثر ،

ولكان أمر الإنسانية كله بيدها ، لا يهيمن عليه إلا تصورها وأفكارها ، ولاستطاعت أن تصنع بنفسها ، فى حرية مطلقة ، كل ما تشاء أن تصنع » .

فالمثل الأعلى عند فشته هو الحرية . والحرية الصحيحة هى الحرية « الجوانية » أى تلك التى تجد قانونها فى نفسها ؛ إنها اتساق واختراع معاً ، إنها إخلاص المرء لعقله ، وبذله الجهد للتفكير بنفسه . إنها ازدهار العقل فى أنفسنا ، وهى أيضاً تربية وإصلاح لغيرنا ، لأن الحرية الشخصية لا تنفصل عن حرية الغير : « الإنسان لا يكون إنساناً إلا بين الناس » ، فلا يصح إذن أن يكون له من غرض سوى تكمله النفسى ، أو بعبارة أخرى تكمل الإنسانية فى نفسه وفى غيره من الناس .

على أن فشته لم يكن من أنصار الحرية بمعناها عند الإنجليز أو عند الفرنسيين ، أى بمعنى إعطاء الشعب حق تدبير أموره . وكتابه « تصحيح أحكام الجمهور عن الثورة الفرنساوية » ليس محاولة للدفاع عن النظم البرلمانية ، بل تأييداً للقضاء على الإقطاع وعلى امتيازات النبلاء ورجال الدين ، ومناصرة لاستيلاء الدولة على ممتلكات الكنيسة بوجه خاص ، وفى الكتاب بالإجمال ترحيب بكل ما من شأنه أن يكفل المساواة المدنية والسياسية بين أفراد الأمة . ولذلك صح أن يقال فيه إنه أقرب إلى « روسو » منه إلى « منتسكيو » . على أن العقد الاجتماعى – وقد جعله الأصل القانونى لكل جماعة – وظيفته عنده لا أن يدعم الجماعة بل أن يجعلها قادرة على التغير والنمو و « الدفع الثورى » كما نقول اليوم فى مصر ، فانه ما دام قد نشأ من حرية الأفراد فلا يصح أن يضيق تلك الحرية بحال من الأحوال ، ويبقى لكل واحد الحق فى أن يفسخه فى أى وقت : فالعقد الاجتماعى عند فشته ليس مبدأ ثبات واستقرار بل مبدأ حركة وثورة .

والحرية هى المبدأ الأعلى ، هى ماهية الأشياء ؛ إنها أعلى حتى من الحقيقة ، معتبرة من الناحية النظرية البحتة ؛ وإن شئنا قلنا إنها الحقيقة العليا . وبهذا نفسه لم تكن الحرية تجريداً ، بل هى الواقع على الأصالة . ومع ذلك فهذه الحقيقة التى هى أم الحقائق الأخرى ، لأنها هى الحرية ، لا يمكن أن تكون « معطاة » تجريبية ، أو « واقعة » مباشرة هوجاء أو ضربة لازب : فإن الحرية المعطاة ، الجاهزة ، المفروضة كما تفرض الوقائع فى العالم الفيزيقى ، لا تكون إلا الحرية الظاهرية البرانية ، إنما الحرية الصحيحة هى تلك التى « تصنع نفسها » أو « تحقق ذاتها » من ذاتها . وتحقق الذات هو انبساطها فى سلسلة من المراحل ، أو هو دخولها فى نطاق الديمومة والزمان . والزمان هو الصورة التى فيها تتحقق الحرية . ولكن الزمان ، كالمكان ، هو حدس « أولانى » للعقل النظرى ، وصورة « أولانية » للحساسية ولما كان الزمان هو الأداة الضرورية للحرية ، فان الفهم والعقل النظرى والملكة التى تقسم الأنا إلى ذات وإلى موضوع ، معوان للعقل العملى ، وأداة للإرادة ، وخادم للحرية .

وإذن فالعقل النظرى هو الوسيلة والأداة التى يستخدمها العقل العملى لتحقيق المثل الأعلى . وليس العقل النظرى ، كما يبدو عند كانط ، قوة خارجية ومعادية بالضرورة للعقل العملى ، بل إنه يندرج على نحو طبيعى وضرورى تحت سلطان الإرادة ، وينضوى طائعاً مختاراً تحت علم الفكرة الأخلاقية . لقد اختفت ثنائية العقلين ، وأصبح الذهن مرحلة من مراحل الشوط إلى الحرية . إن المعرفة هى الوسيلة ، والأمر الثانوى ، أما العمل فهو المبدأ والغاية القصوى للوجود . وكأن اللا أنا هى – على حد قول أرسطو – المادة التى تفتقر إليها الصورة لتتحقق فى نشاط عال ؛ اللاأنا هى الحد الذى تفرضه الأنا على نفسها ، لتبطله وتحقق ماهيتها : الحرية ؛ وتأكيد الذات وتحقيقها لذاتها يكون فى

الكفاح ؛ والكفاح يقتضى عقبات ومعوّقات ؛ وهذه العقبات هى العالم الظاهرى ، عالم الحواس وشواغلها .

قلنا إن الحرية تحقق ذاتها فى الزمان وعن طريق الفكر ، أى عن طريق التمييز بين ذات تدرك وتعقل ، وموضوع هو مدرك ومتعقل . لكن هذا الموضوع الذى يُريه العقل للأنا ، العالم الخارجى ، اللاأنا ، يتألف بدوره من كثرة من « الإنيات » أو الأشخاص المتميزة عن شخصى . وإذن فالحرية تتحقق لا فى الفرد المنعزل (أو الأنا التجريبية) بل فى الجماعة الإنسانية . والأنا المثالية ، لكى تصبح واقعية ، تنقسم إلى كثرة من الذوات التاريخية ، وتتحقق فى العلاقات الأخلاقية التى تقوم بينها ، وهى العلاقات التى ينشأ عنها الحق الطبيعى والسياسى .

(د) السياسة المؤدية إلى السلام :

بدأ فشته ، كما ذكرنا ، تلميذاً مخلصاً لفلسفة كانط فى السياسة . إن الأنا الأصيلة هى الأنا العاملة أو الإرادة الحرة . ويعارض هذه الإرادة الحرة عند الأنا الإرادة الحرة عند الغير ؛ وإذن فيجب أن يكون فعل حر متبادل بين إرادة الفرد وإرادة جميع الأفراد الآخرين . ولكى ينظم الناس هذا الفعل أقاموا « العقد الاجتماعى » الذى خرجت منه الدولة . وفى هذه الدولة تكون السلطة التشريعية من حق مجموع المواطنين ؛ أما السلطة التنفيذية فمرجعها إما إلى الانتخاب : « الدولة الديمقراطية » ، وإما إلى التعيين : الدولة « الأرستوقراطية » وإما إلى الانتخاب والتعيين معاً : الدولة « الأرستو ديمقراطية » . وجميع صور الحكم هذه مشروعة على حد سواء ، على شرط أن تقوم سلطة مستقلة عن جميع السلطات ، مهمتها الحكم على الدولة إذا أخطأت .

وإلى جانب « العقد الاجتماعى » السياسى أقام فشته عقداً اجتماعياً اقتصادياً : أعلن أن الحق الأول لجميع الناس هو الحق فى الحياة والحق فى العمل . وما اقترحه من إصلاح فى كتابه « الدولة التجارية المغلقة » يجعله أول منشىء لاشتراكية الدولة : فهو يرى أن تقسيم العمل ضرورة من ضرورات الحياة فى المجتمع . ولكنه يجب أن يكون تقسيما متفقاً مع العدالة ؛ إنه الحق فى أن يتاح لكل واحد أن يعيش من ثمرات العمل الذى اختاره أو الذى فرض عليه . لكن هذا مستحيل مع تقلبات التجارة الخارجية التى من شأنها أن تتغير قيمة النقد تغيراً مستمراً . فاذا أغلقنا الدولة إغلاقاً محكماً عن التأثر بالتجارة الخارجية استطعنا أن نخلق نقداً قومياً ذا قيمة ثابتة ، وأن نجعل الجزاء على العمل موحداً دائماً . على أن فشته يرى من الناحية الأخرى أن الحوية الصحيحة — وهى كما قلنا شغله الشاغل — لا يمكن أن تكون قنية لأفراد محرومين من الملكية . والدولة حامية الحريات يجب أن تكفل لكل واحد قسطاً من الملكية أو امكان اكتسابها بالعمل . وإذن فيجب أن ينظم العمل ، وأن يوزع المواطنون بين مختلف طوائف العمال ، وأن تحدد كمية الإنتاج وأثمان المنتجات وتبادل المنتجات بواسطة الجمعيات التعاونية . ولكى تقوم الدولة الاشتراكية بهذه المهام يجب أن تكون « دولة تجارية مغلقة » .

وإلى جانب الحق الطبيعى والحق السياسى والحق الاقتصادى ، أنشأ فشته ، على غرار كانط وتبعاً لمبادئه ، « حق الشعوب وحق مواطنى العالم » . إن الناس بما هم كائنات عاقلة تعيش فى جماعة ، لهم حقوق وعليهم واجبات تضمنها الدولة . ولكى تمتد هذه الحقوق على مدى وجود الكائنات البشرية يجب أن يكون الناس جميعاً مواطنين لدولة واحدة ؛ لكن الناس وقد باعدت بينهم البحار والجبال والأنهار ، تفرقوا أمماً واختلفوا دولاً . غير أن هذه الدول لا تبقى متباعدة منعزلة ، لأن رعاياها يلتقون ويمارسون التجارة فيما بينهم . وإذن فيجب أن تكون حقوق الرعايا فى الدول المختلفة مكفولة بحكم القانون ؛ ولذلك وجب أن يجتمع

قضاة الدول وأن ينشئوا تشريعاً عاماً ، وأن يحملوا أنفسهم على معاقبة العدوان الذى قد يقع من مواطن دولة ما على مواطن دولة أخرى . وإذن فقد تعين على الدول أن تنشىء عقوداً ، وأن تعقد معاهدات ، وأن ترسل مبعوثين وسفراء . فإن خرقت إحدى الدول المتعاقدة مادة أساسية من موادالتعاقد كانت الحرب هى الوسيلة لمعاقبتها ورد عدوانها . ولكن كل حرب بين الدول عرضة للربح والخسارة ؛ وقد يحدث أن يكون للدولة المعتدية جيش أقوى من جيش الدولة المعتدى عليها ، فتقهرها أو تحطمها . ولدرء هذا الخطر يجب على دول كثيرة أن تتحد وأن تتضامن فيما بينها للمحافظة على المعاهدات المعقودة ، وللوقوف صفاً واحداً فى وجه الدولة المعتدية . غير أنه قد ينشأ عن هذا الاتحاد خطر جديد ، وهو أن لا تتوافر العدالة فى أحكام هذه الدول بصفة دائمة . ولعلاج هذا يحسن أن ننظم « اتحاد شعوب » — لا « دولة شعوب » — يتعهد بأن « يقضى بالقوة المجتمعة من المتعاقدين على أى دولة ، سواء أكانت عضواً فى الاتحاد أم لم تكن ، إذا رفضت الاعتراف باستقلال إحدى الدول المتحدة ، أو خرقت معاهدة معقودة بينها وبين إحدى هذه الدول .

ولكى يمكن تنفيذ أحكام هذا « الاتحاد » يجب أن يكون تحت تصرفه قوة مادية أو جيش منظم . وعلى قدر ما يتسع هذا الاتحاد ويضم الشعوب كلها شيئاً فشيئاً » ، يقوم « السلام الدائم » الذى هو العلاقة الوحيدة الشرعية بين الدول . والحق العام الذى يملكه الناس جميعاً من أى دولة كانوا ، هو الحق الإنسانى الأصيل ، السابق على كل العقود ، أى الحق الذى يكون لكل واحد فى أن يعول على أن غيره من الناس يستطيعون الدخول معه بطريق التعاقد فى علاقة قانونية والحق الذى يملكه كل إنسان من حيث هو إنسان ، هو أن يكتسب حقوقاً . وهذا ما يجيز لكل واحد من رعايا أى دولة أن يدخل أرض دولة أجنبية . وعلى هذا الحق ، حق المشى فى مناكب الأرض وإمكان عقد الاتفاقات القانونية مع الغير ، يقوم حق « مواطن العالم » .

(هـ) حقوق الإنسان والاشتراكية السليمة :

كان لتعاليم « روسو » أثر كبير فى توجيه آراء فشته ، فجاءت نظريته عن الدولة أشبه بتعليق نفاذ على كتاب « العقد الاجتماعى » . وفى ضوء مبادئ « روسو » نرى فشته متناولاً المشكلة السياسية التى وضعتها الثورة الفرنسية فيحاول أولاً أن يصحح ما تسرب إلى الأوهام عن آراء « روسو » فيحتج على من نسبوا إليه القول بأن الجماعات المدنية كلها تقوم ، فى « الزمان » على « عقد » ويصرح بأن من يزعمون هذا الزعم لم يقرأوا « العقد الاجتماعى » : فان روسو لم يتحدث قط عن « الواقع » بل كان حديثه عن « الحق » .

وإذا كان الأمر كذلك فمن الممكن أن نثبت أنه « من حيث الحق » يجب أن تقوم كل جماعة مدنية على عقد ، ضمنى أو صريح ، بين جميع أفرادها ، وأن هذا العقد ممكن أن يفسخ ، وأن كل دستور قابل لأن يتغير : ذلك أنه لما كان العقد هو فعل الحرية ، وكانت الحرية لا يمكن النزول عنها أو الافتئات عليها ، وكانت متقدمة على كل تشريع — لأنها تعبر فى الإنسان عن « القانون » نفسه — فكل دستور يجب أن يسمح بامكان التغير ، الذى هو شرط لكل تقدم . والدستور الذى يعتبر العقد الاجتماعى شيئاً ثابتاً إنما ينزع فى صميمه إلى « استعباد الجميع من أجل حرية فرد واحد » ، وينزع كذلك إلى « السلطان الذى لا حد له من الداخل ، وإلى الاستبداد الشامل من الخارج » : وهذا فى نظر فشته هو جوهر كل نظام ملوكى ، ويجب لذلك تغييره ، ويقول : « إن النص الذى يصرح بأن العقد الاجتماعى لا يتغير نص يتعارض تعارضاً صارخاً مع روح الإنسانية » ، لأن معنى هذا أن يتعهد الإنسان بأن يحيا

على مستوى ثقافى لا يتخطاه . فحق الإنسان فى تغيير الدستور القائم حق لا سبيل إلى إهداره .

ومن حقوق الإنسان كذلك الملكية والتعليم ، خلافاً للرأى الشائع : الملكية ليست من شأن الحق « المدنى » بل هى من شأن الحق « الطبيعى » : لأن مجرد وجود الإنسان يضطره من جهة القانون الأخلاقى إلى أن يلتمس — فى عمله وممارسة نشاطه — أسباب رزقه ، ومن ثم يضطره إلى اقتناء بعض الأشياء الضرورية لمعاشه وبقاء حياته (كالأرض لكى يخرج منها الثمرات) . وإذن فالعمل واستثمار الأشياء هو الذى يعطينا عليها حق الملكية ، حق الملكية على المادة الخام ، وحق الملكية على المادة التى أجرينا فيها تعديلاً ؛ والشىء يكون ملكاً شرعاً لصاحب الصورة الأخيرة أو التعديل الأخير الذى أحدثه فيه . . أما المادة الخام ، المادة التى لم تشكل (كالأرض أو المنتجات الطبيعية) فليست ملكاً لأحد ، لا للدولة ولا للأفراد؛ إنها عقارات ممكنة الامتلاك لمن يشكلونها . ويترتب على هذا أنه متى اختفى إنسان من عالم الظاهرات فقد حقوقه . وأصبحت ملكيته وكأنها مادة خام ، لأنه لم يعد هنالك أحد يمتلك صورتها : والإنسانية بأسرها هى الوريث الشرعى لكل ميت ، لأن الإنسانية كلها لها حق الحيازة بغير قيد ولا شرط على كل ما ليس له مالك .

أما التعليم والثقافة فلا يمنحان كما يمنح سائر الأشياء الثقافة تقتضى لدى كل إنسان نشاطاً تلقائياً « جوانياً » ؛ وهى لذلك أبعد ما تكون عن أن « نتلقاها » أو أن نستعيرها من أى واحد ، بل الأحرى أن يقال إنها لما كانت من شأن حياتنا « الجوانية » فهى على الأصالة من صنع كل واحد منا ، يقدها على قده ويصوغها على وفق طبعه ؛ فمن الخطأ الشائع إذن أن يقال إننا مدينون بها إلى غيرنا . والثقافة — كالملكية — ليست منحة أو عطاء ، وإننا مدينون بثقافتنا إلى الإنسانية الماضية ، وإننا نفى للإنسانية بهذا الدين إذا عملنا جاهدين لتقدم الإنسانية المستقبلة .

وإذن فالتبرير القانونى للثورة ، باسم مبادئ العقل ، وباسم نظرية العقد الاجتماعى ؛ وإبطال الحكم المطلق الملوكى باسم حرية الفكر (حيثما تكون حرية الفكر تامة لا تستطيع الملوكية المطلقة أن تعيش) ؛ والقضاء — باسم العدالة — على جميع الامتيازات التى كانت وقفاً على الإقطاعيين وأهل الكنيسة والأشراف والقساوسة ؛ وحملة فشته على نظام رق الأرض ، واعتباره خارجاً عن نطاق العقود وإساءة لاستعمال السلطة واجتراحاً لحقوق الشخصية الإنسانية ؛ وتصوره للملوكية تصوراً جديداً بعد القضاء على الاقطاع ، ودعوته إلى ثورة اقتصادية تقوم على أسس الثورة السياسية ؛ ودعوته إلى ثورة دينية كذلك ، بتطبيق نظرية العقد على الكنيسة ، مبرراً حق المصادرة لأموالها باسم تحرير الضمائر : هذا هو التعليم الثورى الذى يبرز فى كل كتاب من قلم فشته .

لقد نشأت فلسفة فشته السياسية من الفكر الكانطى ومن مبادئ الثورة الفرنسية ، كما قلنا من قبل ، ولكنها تخطت ذلك الفكر وتلك المبادئ بالنتائج الاقتصادية التى كان فشته أول من استخلصها منها . ولكنه سرعان ما أبصر فى الأفق السياسى سحباً وغيوماً . اغتصب نابليون قيادة الجمهورية الفرنسية و « نفخ على بروسيا فذهبت من الوجود » كما قال « هينه » ، فكم يكن عجيباً بعد ذلك أن يحس فشته أن أسس نظرته إلى الحياة قد تقوضت كلها وذهبت أدراج الرياح . كان يرى فى « العالمية الإنسانية » المثل الأعلى لفلسفته السياسية ، ويرى فى نظريات الحقوق الطبيعية التى انتصرت بالثورة الفرنسية أن الدولة ليست إلا شراً ضرورياً غايته الأخيرة أن يعطى كل واحد الحق فى أن لا يقر من القوانين إلا ما أعطاه كل واحد لنفسه . ولكن سرعان ما تبين ما أحدثته هذه « العالمية » وما أحدثه ذلك الحق الطبيعى .

وأمام هذا التكذيب الدامى للأحلام التى كانت تراوده أخذ يتناول فلسفته السياسية بالتصحيح والتهذيب. ولكنه لم يتخل قط عن مبادئه الهادية الرائدة ، ولم ينزل أبداً عن اعتقاده الراسخ بحرية الشعوب ومساواتها ، وإيمانه بالوحدة العالمية ، مفهومةً على معنى النمو العادل والكفاح السلمى لجميع الأمم .وحين تم له تهذيب المذهب وتقويمه لم يقنع بتحريره فى خلوة مكتبه أو بمعزل عن ضجة الشارع . ولا عجب أن نرى ذلك الفيلسوف الذى أعلن أنه ليس هنالك « وجود » بل « عمل » ، وأن « الإرادة الأخلاقية هى الحقيقة الوحيدة » — لا عجب أن نراه ينهض من فوره للعمل ، ويتقدم الصفوف فيصبح روح المقاومة ، والباعث للهمم الناعسة ، ومشعل جذوة الوطنية ، المحطم لأغلال العبودية ، على ما سنرى فى تحليلنا لكتابه « نداءات إلى الأمة الألمانية »

٣ — نداءات إلى الأمة الألمانية

(ا) بين الفكر والسيف :

نشهد فى هذه النداءات معركةً فاصلة ، لا بين جيشين مجندين ، بل بين رجلين عظيمين ، يمثلان أمتين متجاورتين ، ويعبران عن قوتين مختلفتين : قوة السيف وقوة الفكر . أحد الرجلين قائدحربى ظافر قاهر ، سارت جحافله من نصر إلى نصر ، وأضحى اسمه على كل لسان وفى كل قطر ، وانبسط سلطانه على أوسع رقعة من الأرض ، حتى خيل حيناً من الدهر أن مطامعه لن تقف عند حد: ذلكم هو نابليون . والآخر طراز ممتاز من الفلاسفة ، استطاع أن يدرك وظيفة الفكر فى الوجود ، وأن يقدم لأمته فلسفة حية أيقظتها من سباتها ، وأعادت إليها ثقتها بذاتها . رأى فشته بعينيه هزيمة بلاده فى ميدان القتال ، وأحس فى نفسه امتهان وطنه تحت وطأة الاحتلال الفرنسى ، فلم يستسلم لحكم الأجنبى الغاصب ، ولم يعتكف فى صومعة التأمل المجرد ، بل استمع إلى هاتف الواجب ، ونهض من فوره يدق ناقوس الخطر ، ويدعو أمته إلى الكفاح والعمل . وكان أول ما صمم عليه الفيلسوف أن يتولى بنفسه قيادة المعركة ، وأن يحدد بنفسه مكانها وزمانها أيضاً : أما المكان ففى قاعة من قاعات جامعة برلين ، وأما الزمان ففى شتاء سنتى ١٨٠٧ ، ١٨٠٨ .

انتصر نابليون على الجيوش البروسية فى موقعة « يينا » سنة ١٨٠٦ ، واحتلت جنوده برلين . وحز فى نفس الفيلسوف أن يرى بلاده المقسمةوقد ديست كرامتها ، وضيع استقلالها ، فأراد أن يخلصها من نير السيطرة الأجنبية ، وأن يكفل لها مكاناً مرموقاً فى محفل الأمم الحية ، وأن يجعلها فكرة ضرورية للحضارة الإنسانية .

هذه هى الغاية التى أرادها فشته ،ورأى أن يحققها عن طريق الفلسفة . والفلسفة عنده إنما هى أداة لإبلاغ رسالته إلى أمته وإلى الإنسانية كلها . وقد كتب الفيلسوف الشاب إلى خطيبته فى سنة ١٧٩٠ يقول : « إننى لا أريد أن أحبس نفسى فى الفكر ، بل أحب أن أعمل أيضاً . لقد قلت إننى لو كنت رئيساً للوزارة فى بلاط أحد الملوك لما شعرت بالسعادة الحقيقية ، فعبرت بقولك هذا عن أعمق ما فى نفسى من شعور واقتناع : لأن السعادة لا توجد فى أى مكان على الأرض ، لا عند رئيس الوزراء ولا عند قس القرية . لا سعادة إلا وراء القبر . وكل شىء فى هذه الدنيا صغير إلى حد لا يمكن وصفه . ولكن السعادة ليست الشىء الذى أنا باحث عنه ، ما دمت أعلم أنى لن أجدها أبداً . ليس عندى إلا هوى واحد ، وحاجة واحدة ، وعاطفة واحدة ملكت على نفسى : أن أعمل ، وأن أعمل دائماً لغيرى . وكلما زاد عملى زاد اعتقادى بأنى سعيد. وربما كان هذا أيضاً وهماً من الأوهام ، ولكنه — يقيناً — مستند إلى حقيقة » .

من هذا نرى كيف كان فشته فيلسوفاً ، وفيلسوفاً على المعنى العميق : إنه فيلسوف ، الفكر والعمل عنده شيء واحد ، ورجل ارتفعت إرادته إلى مستوى عقله ، فنتج عن هذا الإتساق النادر فى شخصيته الفذة ، نشاط روحى عملى نفاذ ، وطاقة أخلاقية حيوية جبارة ، استطاعت أن تحول المثل العليا البعيدة وقائع يومية قريبة

(ب) لمن النصر آخر الأمر ؟

برلين . ديسمبر سنة ١٨٠٧ — ويا لها من ذكريات ! عساكر الاحتلال الفرنسى تجوب الشوارع والميادين . والناس فى منازلهم يسمعون وقع أقدام الجنود من بعيد ، ولا يستطيعون أن يتكلموا إلا همساً : فقد بث الإمبراطور عيونه فى كل مكان . وكلمة قالها بائع كتب فى مدينة « نورنبرج » أدت إليه رميه بالرصاص ! أما فشته ، ذلك الفيلسوف التائه فى بيداء الفكر ، الغارق فى بحر « نظرية العلم » ، فلا قيمة له ولا خطر منه — فى نظر نابليون ! ولذلك سمحوا له ، بغير اكتراث ، أن يلقى سلسلة من المحاضرات عنوانها « نداءات إلى الأمة الألمانية » . وما من شك فى أن الإمبراطور أخطأ فى تقديره لقيمة الفلسفة خطأ أليماً سيندم عليه بعد ذلك بسنتين ، إذ يصارح « لوى دو فونتان » — أحد كبار الجامعة — بأنه « فى آخر الأمر ، الفكر دائماً منتصر على السيف » . نعم أخطأ القائد الفرنسى حين استهان بنداء الفيلسوف الألمانى ، فسيرى الناس أن فكرة القومية الألمانية ، وقد انطلقت فى العالم لأول مرة من فم هذا الفيلسوف الملهم ، ستبعث أصداء مجلجلة فى آفاق واسعة لم تحسب لها فرنسا حساباً ، وستلهب كلماته بجذوتها المشبوبة أمته عن بكرة أبيها ، فتبعث فيها وعياً جديداً ، ووجداناً فريداً ، وأملا رشيداً .

(ج) ألمانيا المثالية تخلقها التربية القومية :

ماذا يقول فشته فى نداءاته إلى الأمة الألمانية ؟ يقول الفيلسوف لبنى وطنه ما خلاصته :

« لقد انتهت الحرب وألقينا السلاح . ولكن تبقى علينا معركة أخرى يجب أن نخوض غمارها بغير توان ، وهى معركة المبادئ والأخلاق . إنها مهمة لا نستطيع أن نؤديها من الخارج ، أى بوسائل صناعية آلية ، بل من الداخل ، أى بإصلاح عميق وصهر تام لطاقاتنا الروحية : تلك سبيل التربية القومية التى تهدف إلى خلق جيل قوى ورجال أحرار حقاً ، يبتغون عظائم الأمور ويضحون بأنفسهم فى سبيلها . . وهذه التربية الجديدة ، الألمان وحدهم مندوبون إلى تحقيقها : فإن الأمة التى أنجبت « لوثر » و « كانط » و « پستالوزى » خليقة أن تتولى مهمة هذه التربية ، تربية الإنسان الكامل وتربية الدولة الكاملة » .

إن فكرة التربية القومية هذه ستشغل المكان الأول فى مشروع فشته لإحياء الأمة الألمانية ، وعليها يعلق الفيلسوف آماله البعيدة فى مستقبل ألمانيا . وهو يقول : « إن الواجب على الألمان أن يصنعوا أنفسهم فى وعى » . وهذا ما تهدف إليه التربية الجديدة . وسبيل فشته إلى ذلك إنشاء « مستعمرات مدرسية » حقيقية ، بعيدة عن مغريات المدن ، وبمعزل عن ضجة العصر ، يدخلها الأطفال جميعاً منذ نعومة أظفارهم ، وينشأون على مبادئ تربية أخلاقية مطبوعة بالطابع الإسبرطى . هذه التربية « المثالية » التى تهتدى بهدى « كانط » ، و « پستالوزى » ، يجب فى نظر فشته أن تقوم الدولة على تحقيقها ؛ وهى لا شك قادرة على أن تحققها وأن تفيد منها لألمانيا . إن أكبر جزء من موارد الدولة ينفق الآن على الجيوش الدائمة ؛ وها هى ذى الحوادث تظهر للناس أن هذه النفقات قد ضاعت سدى . « فلو أن الدولة أدخلت التربية القومية فى جميع أنحاء البلاد ، فنشأت عليها جيلاً من الوطنيين جديداً ، لما كانت بها حاجة إلى جيش بالمعنى الدقيق ، بل سيكون لها من تلك الشبيبة نفسها جيش ما رأى الناس مثله قط فى عصر من العصور : فإن كل طفل قد درب على استعمال قوته

البدنية لأى غاية ، يكون سريع الفهم لهذه الغاية ، ويكون معتاداً على تحمل أى مجهود . ولما كانت روحه قد ترعرعت فى الاتصال المباشر بالأشخاص والحدس النافذ للأشياء ، فهو على الدوام حاضر القلب مشحوذ الهمة ؛ وفى نفسه يحيا مع الجماعة التى هو عضو فيها . وهذا الحب يخمد فى نفسه كل حركة من حركات الأثرة والأنانية » .

لقد كان «كانط» يدعو الفرد إلى الحرص على كرامته ، فيقول : « إذا أردت أن لا يسحقك الناس بأقدامهم ، فلا تذكرهم بديدان الأرض فى تواضعك المشـــوب بالذلة والهوان » . وفشته أيضاً يوجـــه الحديث ، ولكن إلى الألمان فيقول :

« إذا أردتم أن تكونوا ناساً يستحقون هـــذا الاسم حقـــاً ، فيجب أولاً أن تكونوا مواطنين . وإذا أردتم أن لا تهلك ألمانيا ، فاجعلوها أولاً أمة تحترم نفسها ، وتحمل جميع الأمم على احترامها . إنكم تعلمون علم اليقين ما أنتم عليه الآن من ذل وهوان . أما ما قد يؤول إليه أمركم إذا لم تعقدوا العزم على أن تغيروا ما بأنفسكم ، فما أظنكم تستطيعون أن تتخيلوه » .

ويرسم فشته فى نداءاته صورتين للمواطن الألمانى : الألمانى « الواقعى » أى كما هو فى الواقع ، والألمانى « المثالى » أى كما يجب أن يكون . ومن هنا نراه يوجه شديد اللوم والتقريع إلى ما فى الألمانيين المزيفين « الواقعيين » من أنانية ومادية وحب للتقليد ، بينما يصوغ قلائد المديح لألمانيا الحقيقية ، ألمانيا الخالدة ، فيقول : « إن الألمان هم الشعب الحقيقى ، والجنس الصحيح ، والطراز الأصيل للإنسان . إذا قلت : الألمانى ، فكأنك قلت : الإنسانية كلها ؛ إنهم أصح الأمم مزاجاً ، وأوفرهم نشاطاً . أمة ، لغتها كذاتها على الدوام نابضة بالحياة ، ماضية إلى الأمام ؛ شعرها وفنها وفلسفتها تزدهر بغير انقطاع فى مبتدعات ومبتكرات ؛ أمة تمنح حياة جديدة لما تقتبسه من الأمم الأخرى ، لأن الحياة فيها مستمدة مباشرة من الله الذى صورها وقومها أحسن تقويم : فالعمل على بعثها وإحيائها هو فى الوقت نفسه خير ضمان لتقدم الإنسانية فى مستقبلها » .

ولكن فشته حين يقول إن الشعب الألمانى هو « الشعب الأصيل » لا يعنى بذلك أن يقرر أن هذا الشعب متقدم على غيره تقدماً تاريخياً ، إنما يريد أن يقول إنه لما كان شعباً « جوانياً » — على حد تعبير كانط — « خالصاً » من كل مزيج خارجى ، فليس متولداً من الحضارة أو من التاريخ ، بل هو أشبه بمسلمة من مسلمات العقل ، ومبدأ من مبادئ الميتافيزيقا . فكأنه يقول إن الألمان هم الشعب « المطلق » ، الشعب الموجود فى ذاته ، أو « الشعب » وكفى ! ذلك أن جميع الشعوب لا تشارك على السواء فى الروح الكلية ، وليست كلها على سواء فى القدرة على تلقى وعود الحياة الأبدية : « من الشعوب من يبددون هذه الطاقات الروحية الأصيلة ، لأنهم عبيد ركود عضال ، وضحية « قطعية » مخدرة ، يجرون وراء سراب مادى خداع .

وهؤلاء لا يحيون فى الحقيقة إلا حياة مستعارة ، حياة منقولة مبذولة ، حياة انفصلت عن المنابع الأصيلة ، فأضحوا أشبه بملحق للإنسانية ! ومن الشعوب من لا يملكون هذه القوة الخلاقة ، ولكنهم يستطيعون أن يتبينوها حيثما تجلت ، وسيكونون مستعدين للمعاونة فى نصرة القضية العادلة . وأخيراً هنالك الشعب المختار الذى حافظ خلال التاريخ كله على اتصاله بالمنابع الأصيلة للإنسانية ، والذى هو الأمين على وعود الحياة الأبدية » .

ويمضى الفيلسوف فى نداءاته فيقول : « لقد حانت الساعة لأن تقوم فلسفة قد سرَى فى كيانها التدبر والتفكير ، فتقدم لهذه الأمة المرآة التى تتبين فيها بمعرفة نيرة ، وتستطيع فى الوقت نفسه أن تعى وعياً واضحاً الرسالة التى لم تكن تدركها إلا فى غموض ، وإن تكن العناية قد ندبتها لأدائها . إن نداءً واضحاً يوجه

اليوم إليها . مهيأً بها أن تعمل ، فى حرية وصحو وهدوء ، على تكميل نفسها طبقاً للمعنى الذى ارتسم فى ذهنها ، وعلى أن تقفل الأسوار التى تفصلها عن غيرها . ويتم ذلك الانفصال وفقاً للمبدأ التالى :

« جميع من يؤمنون بتقدم أبدى فى الروحية عن طريق الثقافة والحرية — كائنة ما كانت بلادهم ولغاتهم — هم من جنسنا ، وهم جزء من شعبنا ، أو سينتمون إليه عاجلاً أو آجلاً . وجميع من يعتقدون بوجود معطل ، أو يعتقدون فى المصادفة ، أو حتى من يضعون فى تدبير العالم طبيعة جامدة لا روح فيها ، مهما تكن بلادهم ولغاتهم ، ليسوا بألمان ، بل هم أجانب وغرباء عنا ، ويجب أن نؤمل أن ينفصلوا عن شعبنا انفصالاً تاماً » .

(د) دعوة إلى وعى قومى إنسانى :

ظاهر من كلام الفيلسوف فيما قدمنا من نداءاته أن تحديده للقومية الألمانية ليس تحديداً مادياً بالموطن والجنس وما إليهما ، بل هو تحديد مثالى روحى أخلاقى يقوم على نقاء المبدأ الأصيل فى الإنسانية . وإذا تساءلنا عن وجود هذا المبدأ ، أجابنا فشته نفسه فى النداء التاسع حيث يقول : « إذا كان الأجانب يجيبون على هذا السؤال بالنفى ، فهذا مفهوم ؛ ولكنهم لا محل لهم فى مناقشة هذا الأمر . ومع ذلك فالإجابة لا تنبثق من برهان صورى بل من تجربة مباشرة . ولو أن ملايين من الناس أجابوا بأنه غير موجود فلن يعنى ذلك شيئاً أكثر من أنه ليس موجوداً فيهم ، ولا يعنى إطلاقاً أنه ليس موجوداً بتاتاً . وإذا نهض رجل واحد معارضاً هذه الملايين فأكد أن المبدأ موجود ، كان هذا الرجل الواحد على حق وكانوا هم جميعاً على ضلال . . وليس ما يمنع ، ما دمت أنا القائل بوجود المبدأ ، أن أكون أنا نفسى هذا الوحيد الذى يؤكد أنه يعرف بتجربة مباشرة قام بها فى نفسه أن هنالك شيئاً هو الوطنية الألمانية ، وأن لموضوع هذه الوطنية قيمةً لامتناهية ، وأن الحب وحده هو الذى دفعه — برغم الأخطار التى يتعرض لها — إلى أن يقول ما قال وما سيقوله أيضاً » . وإذن ففشته وحده ، هو الذى يعلن ويقرر أن هنالك أمة ألمانية على نحو ما تخيلها ، لأن من الضرورى أن تكون كذلك ، كما أنه قد قرر من قبل بأن هنالك « أنا » تخلق ذاتها ، بقرار حر مستقل ، وتخلق الطبيعة فى الوقت نفسه .

وقد يحلو لفشته أن يضرب عن الماضى والحاضر صفحاً ، وهو يتحدث وكأنه أصبح يرى ذلك الشعب الذى كان يعالج آلام النزع ، وقد بدلته الفكرة شعباً جديداً يحيا حياة الخلود . إن فشته يصف المستقبل ، وهو بهذا يمهد له ويعمل على إيجاده . وهو يقول فى ذلك : « إن الأمر كله مرجعه إلينا : نستطيع أن نكون آخر المتخلفين من شعب حقير تزدريه الشعوب القادمة ونستطيع أيضاً أن نكون أول من أنجبهم شعب جديد يجعله الخلف بدايةً يؤرخ بها نجاته » .

وإذا كان الفيلسوف شديد الاقتناع بأن الأفكار تقود الأفراد والشعوب ، فذلك على شرط أن تنتقل الأفكار من الذهن البشرى ، لتسرى فى كيان الإنسان ، وتتصل أوثق اتصال بالعواطف ، فتكوّن عادات ومعتقدات . . ولم يهمل الفيلسوف شيئاً لإثارة الاهتمام عند كل من يريدون تحقيق هذا المثل الأعلى . ولذلك نراه يبدأ بمخاطبة الشباب ، لأنهم أقرب الناس إلى أن يفهموا المعانى الرفيعة ، وأن يتحمسوا للمثل العليا ، فيقول لهم : « فليفكر الشبان فى خلق شعب أفضل ، وليضفوا على وجودهم شعراً ، متى جعلوا هذا الهدف الرفيع نصب أعينهم ، وبذلك يلاقون منابع الشباب الخالد . فإذا تقدمت بهم السن ، ووهن العظم منهم لم تذهب عنهم نضارة أرواحهم وصلابة أخلاقهم » .

وكما يخاطب فشته الشبان والناشئين ، لا ينسى أن يخاطب الرجال الناضجين . وهو يوجه إليهم اللوم

الشديد « لأنهم إذ آثروا مصالحهم الخاصة على خير المجموع ، قد مهدوا بأنفسهم لقيام الحالة الراهنة » ثم يقول: « ولو أن هزيمة جديدة حلت بألمانيا لما أمكن إقالتها من عثرتها ، ولما كان هنالك سبيل للإصلاح . فليفكر العقلاء الناضجون فى كهولتهم : لا يزال فى إمكانهم أن يجعلوها كهولة كريمة ، إذا التفتوا فى حياتهم إلى الجوانب الروحية » .

أما المفكرون ، والأدباء ، والكتاب ، فقد استحقوا لوم الوطن ، لأنهم انصرفوا إلى الفكر الخالص ، وأهملوا شئون العالم الحاضر ، ونسوا أن يربطوا الحقيقة الخالدة بالواقع الراهن ، ولم يحسنوا تربية الرجال الذين أسند إليهم تدبير شئون الدولة فيما بعد : « إن من يحكمون هم السواعد التى من وظيفتها أن تعمل ، أما المفكرون فيجب أن يكونوا الرءوس التى تفكر . فإذا كانوا قصروا فى حق أمتهم ففى استطاعتهم أن يصلحوا خطأهم بالعمل على إنجاز المشروعات والقرارات التى هم أكثر من غيرهم فهماً لأهميتها بالنسبة إلى مستقبل الأمة » .

والأمراء أيضاً قادرون على أن يبدأوا حياة جديدة « إنهم يستطيعون أن يمدوا يد العون إلى أبناء شعبهم الذى أخلص فى خدمتهم ، حتى يستكملوا ما ينقصه ويوفروا له ما يحتاج إليه: عندئذ يتبوأون مقام الرياسة بين رجال أحرار ، عقدوا العزم على أن يحيوا حياة عزيزة كريمة وعلى أن يعظموا ويزكوا بالعمل والخلق » .

(هـ) نصوص من « النداءات » : لن تغلبوهم بقوة السلاح ، بل بقوة الروح :

اتجه فشته إلى جميع طبقات الأمة ، مهيباً بها أن تحقق بقدر ما فى وسعها الإصلاحات التى يقترحها . وهو لا يدعوها بلسانه هو وحده ، بل بلسان أجدادهم الذين كافحوا الإمبراطورية الرومانية ، والذين حاربوا من أجل الحرية الدينية . ويدعوهم أيضاً بلسان أبنائهم وأحفادهم الذين يطمحون إلى أن يروا مواكب الأجيال الوطنية ماضية فى سبيل المجد والفخار . وهو يقول فى خاتمة نداءاته :

« ها هى ذى مواكب أسلافكم تناديكم أيضاً . فاذكروا أن أصواتهم قد اختلطت بصوتى . إنها أصوات أولئك المحاربين البواسل الذين حفظوا الذمار ، فاشتروا بدمائهم استقلال بلادهم عن سيطرة الرومان ، ونالوا بجهادهم حرية تلك الجبال والسهول والأنهار التى تركتموها أنتم غنيمة للغاصبين . إن هؤلاء الأجداد ينادونكم صائحين : قوموا مقامنا ، وسلموا للخلف ذكرانا كريمة ناصعة ، كما تلقيتموها منا ، وكما اعتززتم بها . إن الناس ، أيها الأحفاد ، لا يزالون يقدرون جهادنا ويرونه جهاداً شريفاً عظيماً حكيماً ، ولا يزالون يرون فينا قوماً أوفياء مخلصين ، اختارتهم العناية الإلهية لتحقيق مقاصدها العامة فى تدبير الحوادث الكونية . فإن هلك شعبنا معكم انقلب شرفنا خزياً ، وصارت حكمتنا حمقاً . ولو كان مقدراً على ألمانيا أن تنضم إلى الإمبراطورية ، (إمبراطورية نابليون) ، لكان اندماجها فى الإمبراطورية الرومانية القديمة أفضل من سقوطها أمام خليفتها الجديدة . إننا قاومنا الغاصبين وتغلبنا عليهم . أما أنتم ، وقد شتتوا اليوم شملكم ، فلن تغلبوهم بقوة السلاح ، وإنما تستطيعون الصمود أمامهم بقوة الروح . لقد ألقيت على كواهلكم مهمة جديدة ، أن تقيموا ملكوت العقل والروح ، وأن تقضوا على سلطان القوة الغشوم . فإن فعلتم هذا كنتم جديرين بشرف الانتساب إلينا : هذا نداء أسلافكم الأقدمين »

« وبهذه الأصوات اختلطت أيضاً أصوات... أجدادكم المتأخرين الذين سقطوا فى المعركة المقدسة ابتغاء الحرية الدينية . إنهم يهيبون بكم قائلين : انقذوا شرفنا أيضاً ، إننا لم نتبين أسباب كفاحنا فى وضوح ، وإنما عقدنا العزم على أن لا ندع لأى قوة خارجية أن

تفرض علينا عقيدة دينية ؛ ولكنا كنا فى الوقت نفسه مسوقين بباعث أرفع ظل مستوراً عنا دائماً : هـذا الباعث،فى مقدوركم الآن أن تستشفوه إذا كان لكم نظر ثاقب فى عالم الروح . اعملوا على تجنب ذلك الخلط المبهم بين النزوات المادية والمطامح الروحية : فالروح وحدها ، خالصةً من شوائب المادة ، هى التى ينبغى أن تتولى تدبير المصالح الإنسانية . لقد أردنا أن نهيء لهذه الروح أن تزدهر فى حرية وأن ترتفع إلى وجود مستقل . ومن أجل هذا أرقنا دماءنا ، فعليكم أنتم أن تجعلوا لهذه التضحيات معناها ومبررها . والسبيل إلى ذلك أن تتبوأ الروح بينكم مقام الشرف والرياسة . وهذه النتيجة هى نهاية التطور الذى مرت به أمتنا : فإن تقاعدنا عن تحقيقها أصبحت جميع معارفنا السابقة مظاهرات صاخبة ، وأضحوكات عابثة ، وأصبحت حرية الفكر والضمير عندنا كلمةً لا معنى لها . وأكبر الظن أن الفكر والضمير لن يكون لهما وجود . وإن خلفكم من الأجيال الصاعدة ليهيبون بكم كذلك قائلين : إنكم تفاخرون بأجدادكم ، وتعتزون بانتسابكم إلى أصلهم الكريم . فحذار إذن أن تنقطع سلسة الأنساب عندكم . واعملوا لكى يحق لنا نحن أيضاً أن نفاخر بكم ، وحتى يتيسر لنا بوساطتكم أن نكون أعضاء بررة فى هذه النخبة المجيدة ؛ ولا تجعلونا نتوارى خجلاً من انتمائنا إلى قوم عبيد همجيين منحطين ، ولا تضطرونا إلى إخفاء أصلنا ، أو تغيير أسمائنا ، خوفاً من أن ينبذنا الناس أو أن يطأونا بأقدامهم دون مبالاة » .

ويتابع فشته حثه إياهم فيقول :

« كما يكون خلفكم ، ستكون سيرتكم فى التاريخ : شريفة إذا شهد لكم الخلف بأنكم عشتم شرفاء ، وحقيرة إذا لم تقوموا على تربية جيل قوى يخلفكم ، وتركتم الغاصب يكتب تاريخكم . فلم يشهد التاريخ فاتحاً أظهر ميلاً إلى إنصاف المغلوبين ، بل كلما أمعن فى إذلالهم ضمن سيطرته عليهم . ومن يدرى فلعل كثيراً من الأمم الخالية قد خلفت من جليل الأعمال وروائع النظم وكريم الأخلاق ما كان مصيره النسيان ، لأن الأجيال اللاحقة من أبنائها قد استسلمت للغاصب ، وتركته يكتب لها تاريخها ، ويتحدث عنها بما يلائم أغراضه ونياته » .

ولا ينسى الفيلسوف أن يوجه النداء إلى بنى وطنه باسم الأجانب والغرباء فيقول :

« إن الأجنبى كذلك ، إذا كان يعرف نفسه ويدرك مصلحته ، يهيب بكم ، أيها الألمان : نعم إن فى جميع الأمم أناساً لا يسلمون أبداً بأن تكون الوعود الجميلة ، التى أزجيت إلى الجنس البشرى بقيام عالم جديد يحكمه القانون والحق والعقل ، أقوالاً خادعة وأوهاماً باطلة ؛ وهم مقتنعون بأن العصر الحديدى الحاضر إنما هو مرحلة انتقال إلى عالم أفضل . إن هؤلاء الناس ، والإنسانية كلها معهم ، يعولون عليكم ؛ وكثيرون منهم ينتسبون إلى أصلنا ، والآخرون تلقوا منا دينهم وثقافتهم : الفريق الأول ينادينا ، باسم أديم هذه الأرض ، أرض الوطن العزيز ، التى كانت أيضاً مهداً لطفولتهم ، فتركوها لنا حرة ؛ والفريق الثانى ينادينا ، باسم الثقافة التى تلقوها عنا عربوناً لسعادة أعلى . إنهم جميعاً ينادوننا بأن نصون أنفسنا من أجلهم وأن نحافظ على هذه العروة الوثقى بين الماضى والحاضر حتى إذا جاء اليوم الذى يحتاجون فيه إلى معاونتنا وإرشادنا وتوجيهنا ، تحقيقاً للغاية الصحيحة لهذه الحياة الدنيا ، لم يعودوا بأمل خائب إذ يفتشون عنا فلا يجدوننا حاضرين » !

٤ — أثر النداءات إلى الأمة الألمانية

تلك خلاصة النداءات التى وجهها فشته إلى أمته . ولقد رددت ألمانيا كلها ما قاله فيلسوفها ، وانطلقت فى طول البلاد وعرضها نغمة جديدة ، وانبعثت فجأة

تلك « القومية » الألمانية التى ستغير ملامح البلاد الأخلاقية والسياسية ، وستلقى فى الدنيا بمطالب لم يكن للناس عهد بها من قبل ، وستبعث ألمانيا على أن تخوض « حرب التحرير » سنتى ١٨١٣ – ١٨١٤ ، و « حرب الوحدة » من سنة ١٨٦٤ إلى سنة ١٨٧١ . وسيشهد الناس فى القرن التاسع عشر من مؤرخى الألمان وفلاسفتهم وأدبائهم ، بل من فنانيهم وعلمائهم ، من يبذلون غاية جهدهم ليحققوا المهمة المقدسة التى بدأها الفيلسوف ، وليودعوا فى نفوس مواطنيهم مادة مشتركة من الاعتقادات والمطامح والآمال ، وليحددوا الفكرة الألمانية ، تلك الفكرة التى لخصها بيان فشته فى قوله : « إننا الشعب المختار ، شعب المستقبل ، إننا الوعى العالى للإنسانية » .

وقد ذهب بعض الكتاب المعاصرين إلى أن نظرية فشته هذه تحتوى على جراثيم فكرة « الشعوبية » أو فكرة « الجامعة الجرمانية » أو مطالب الغزو الاستعمارى الألمانى ، على نحو ما سنعهدها عند « غليوم » أو « هتلر » فى القرن العشرين . وأخيراً ذهب كاتب فرنسى إلى أن « النازية نبات سام ، جذوره ممتدة إلى فشته » !

إن من الممكن أن يقال إن هذا التفخيم للغة الألمانية وهذا التمجيد للشعب الألماني هو أصل فكرة « الجامعة الجرمانية » . ومن الممكن ، بل من المؤكد ، أن الدعاة إلى هذه الجامعة قد استخدموا صفحات من فشته فى نداءاته إلى الأمة الألمانية . ولكن الإنصاف يقتضينا أن نقرر فى غير تردد بأن فكرة « الجامعة الجرمانية » هذه لم تخطر أبداً على بال فشته : لقد كانت [illegible] حينئذ قد كبلت بالقيود ، وعرضت للمحو من خريطة أوروبا ، وانهارت قوى الشعب المعنوية ، وأوشك الغاصب الأجنبى أن يكتم أنفاسها الأخيرة . أفلم يكن ذلك كله كافياً ليهز نفساً نبيلة عزيزة ، فتأخذ على عاتقها أن تلهب مشاعر الأمة ، وأن تجعل منها مثلاً أعلى للإنسانية وأن ترنو ببصرها إلى مستقبل لها أزهر وأسمى ؟

إن نداءات فشته إنما تتحدث عن أمة مثالية ، ولغة مثالية ، وتربية مثالية . وهذا هو ما قاله فشته نفسه : فهو يضع هذه الأشياء ، ، كما قلنا ، لا على أنها موجودة فى الواقع ، بل على أنها ينبغى أن توجد ، إذا أريد إنقاذ الأمة الألمانية من الهلاك ، والحيلولة دون محوها من عداد الأمم المستقلة . والذى يؤكد أن فشته كان أبعد الناس عما يسمى بالجامعة الجرمانية ، نداؤه الثالث عشر الذى هو بمثابة الذروة التى ترتفع إليها النداءات السابقة : فليس يوجد استنكار للجامعة الجرمانية أقوى وأبلغ مما ورد فى أقوال فشته نفسه فى هذا النداء : فهو يقول إن الحدود الحقيقية للدول والأمم هى حدودها الداخلية (أى التى تميز عقليتها وتفكيرها ولغتها) ؛ وهذه الحدود الداخلية هى التى تخلق الحدود الخارجية : « إن أمة متميزة لا يمكن أن تبتلع أمة أخرى تختلف عنها أصلاً ولغةً ، دون أن تعرّض للخطر تقدمها ولغتها وثقافتها : فالألمان يؤلفون إذن ، بفضل لغتهم وعقليتهم ، شعباً متميزاً عن الشعوب المجاورة لهم ؛ وهم أيضاً ميالون بطبعهم إلى الاستكفاء بأنفسهم ، والعكوف على شأنهم ، والابتعاد عن التدخل فى شئون غيرهم » .

فمقصد فشته إذن أن يبعث « ألمانيا الحقيقية » لا « ألمانيا الكبرى » ، كما كان يقال إبان الحرب العالمية الثانية . وإذن فهذا النداء الثالث عشر يستنكر فيه الفيلسوف ، بصراحة لا التواء فيها ، كل سياسة « جرمانية » أو خطة « استعمارية » . وكل ما ظهر بعد ذلك من نزعات الغزو والتوسع فى ألمانيا المعاصرة قد صوره فشته من قبل على أنه شىء مخالف للعقل ، بل منكر بغيض .

وإذا صح أن الأفكار تقود العالم ، فإن فشته هو

خالق الوحدة الألمانية . ولو أن زعماء ألمانيا التزموا الطريق الذى رسمه الفيلسوف ، لظلت بلادهم نقية قوية ، ولما أصابها ما أصابها ، نتيجةً لسياسة التوسع الاستعمارى التى عانت منها الإنسانية ما عانت وما تزال تعانى . ونستطيع أن نقول فى غير تجن ولا إسراف إن هنالك أمتين ألمانيتين : إحداهما ألمانيا الإنسانية ، وهى أمة شاعرة بمكانتها واعية لرسالتها ، مؤمنة بأنها تمثل أمام العالم حكم العدالة والحرية ، القائم على الاعتراف بالمساواة بين جميع المتحلين بسجايا الإنسان ؛ والأخرى هى ألمانيا البهيمية التى لا تلتمس إلا السيادة المادية ، ولا تحلم إلا بالانتصار الحربى و « المجال الحيوى » : وهنا كل الفرق بين تصوّر الفيلسوف وتصور الديماجوجى .

وبعد فهذه « النداءات » التى وجهها فشته إلى الأمة الألمانية تستحق أن تنال أكبر عناية من أهل الوعى جميعاً فى كل أمة : فليس من شك فى أنه لا غنى عنها للمربين الذين ينشدون أن يبثوا فى الشبيبة روحاً جديدة وللسياسيين الذين يريدون لأمتهم أن تكون أشد بأساً وأوفر عزة ، وأن تصون استقلالها اللازم لتقدمها السلمى الإنسانى . وإذا كان لا بد من شعار جامع يلخص رسالة فشته فى هذه النداءات ، استطعنا أن نجده فى كلمتين : « المواطن ، والإنسان » .



كتاب الحيوان للجاحظ

بقلم
الدكتور أحمد حماد الحسينى
الأستاذ بجامعة عين شمس

الجاحظ :

هو أبو عثمان بن بحر بن محجوب البصرى ، الذى كنى بالجاحظ لجحوظ عينيه ، والذى يعتبر كبير أئمة الأدب ، عمر نحو تسعين سنة ، عاش معظمها فى القرن التاسع الميلادى ، وكتب كتباً كثيرة يصعب حصرها ، وإن كان « البيان والتبيين » و « الحيوان » و « البخلاء » أشهر هذه الكتب .

تلخيص موجز للكتاب :

و « الحيوان » سفر ضخم طبع عدة طبعات ، بيدى منها طبعة صدرت فى القاهرة (١٩٠٥ — ١٩٠٧) ، وتقع فى سبعة أجزاء فى نحو ألف ومائتى صفحة ، يقدم للأول منها بما يسميه « خطبة » الكتاب ، أورد فيها معظم مؤلفاته التى كتبها قبل كتاب الحيوان ، وهى تدل على سعة اطلاع الجاحظ وتعدد آفاقه والموارد التى أدلى فيها بدلوه ، فمن الفقه إلى الاجتماع ، ومن الكيمياء والرياضيات إلى القصص والتفسير ، إلى البلاغة والبيان ، إلى كتابة الرسائل ، إلى مذهب المعتزلة وغير ذلك كثير . وينتقل من هذه الخطبة إلى تقسيم العالم بما فيه من الأجسام إلى ثلاثة أنحاء : متفق ومختلف ومتضاد ، غير أنها كأن حقيقة القول فى الأجسام من هذه القسمة أن يقال نام وغير نام ، والنامى على قسمين ، حيوان ونبات ، والحيوان على أربعة أقسام : شىء يمشى وشىء يطير وشىء يسبح وشىء ينساح ، إلا أن كل طائر يمشى وليس الذى يمشى ولا يطير يسمى طائراً ، والنوع الذى يمشى على أربعة أقسام ، ناس وبهائم وسباع وحشرات ، على أن الحشرات راجعة فى المعنى إلى مشاكلة طباع البهائم والسباع . . والطير كل سبع وبهيمة وهمج ، وعرف الهمج التى تطير بأنها كالحشرات فيما يمشى ، والحيات من الحشرات ، ويعرف السباع من الطير ما أكل اللحم خالصاً ، والبهيمة منه ما أكلت الحب خالصاً ، والمشترك كالعصفور فانه ليس بذى مخلب معقف ولا منسر ، وهو يلقط الحب ، وهو مع ذلك يصيد النحل إذا طار ، ويصيد الجراد ويأكل اللحم ، ولا يزق فراخه كما تزق الحمام ، بل يلقمها كما تلقم السباع من الطير فراخها ، وينكر أن الريش من مميزات الطيور لأنه يعتبر الخفاش والوطواط من الطيور مع أنهما أمرطان . ويشتهران بالحمل والولادة وبالرضاع ، وبظهور حجم الآذان ، كما أنه لا يعتبر

النعامة من الطيور على الرغم من أنها ذات ريش ومنقار وبيض وجناحين .

وينقلنا الجاحظ إلى حيوان الماء ، ويجيد إذ يقول ليس كل عائم سمكة وإن كان مناسباً للسمك فى كثير معانيه ،ألا ترى أن فى الماء كلب الماء وعنز الماء وخنزير الماء وفيه الرّق والسلحفاة ، وفيه الضفدع ، وفيه السرطان والتمساح والدُّخس والدُّلفين واللُّخْم وغير ذلك ، ثم يقسم الحيوان إلى فصيح وأعجم ، والفصيح هو الإنسان والأعجم هو الحيوان . ومن الأعجم ما يرغو ويثغو وينهق ويصهل ويشحج ويخور ويبغم ويعوى وينبح ويزقو ويضغو ويهدر ويصفر ويصوصى ويقوق وينعب ويزأر ويكش ويعج . ثم فارق بين أصوات الحيوان الواحد ، فدعاء الهرة خلاف دعائها لولدها . وينتقل بعد ذلك إلى أقسام البيان ، ويسرد فقرات حساناً فى مدح الكتب فى باب من الأدب الرفيع ، والأسلوب البديع الرصين ، ثم يعرج على الخط ومقدار الحاجة إليه ، ومنه على تاريخ الشعر قبل الإسلام ، وعلى أن فضيلة الشعر مقصورة على العرب . ويقول عن الترجمان (يقصد المترجم) لا بد من أن يكون بيانه فى نفس الترجمة ، فى وزن علمه فى نفس المعرفة ، وينبغى أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة ، والمنقول إليها حتى يكون فيهما سواء وغاية .

ونراه بعد هذه الخطبة الطويلة يبدأ الكتابة فى أول أبوابه المحددة ، وهو باب ما يعترى الإنسان بعد الخصاء ، وكيف ما كان قبل الخصاء ، ثم يعرج على خصاء البهائم ويصف أنواعه ، وهى الوّجاء ، وما يكون بالشد والعَصْب وشدة التحزيق ، والعقد بالخيط الشديد ثم الامتلاخ ، وكيف كانت تلجأ العرب إلى خصاء فحولة الإبل لئلا يأكل بعضها بعضاً ، وتستبقى ما كان أجود ضِراباً وأكثر نسلا ، والديك يخصى ليرطب لحمه ويطيب ويحمل الشحم . . ثم ينتقل إلى باب طويل عن الكلاب ، بدأه بما ورد فى ذمها وتعداد أصناف معائبها ومثالبها وخبثها وضعفها وشرهها ، وغدرها وبذائها ، وجهلها وتسرعها ونتنها وقذرها ، ثم إذا هو يتحدث عن محاسنها ومناقبها ، وحراستها ووفائها ، وإلفها وجميع منافعها ، والمرافق التى فيها ، وما أودعت من المعرفة الصحيحة والفطن العجيبة ، والحسن اللطيف والأدب المحمود ، وصدق الاسترواح وجودة الشم ، واهتدائها وإثباتها لصور أربابها وجيرانها ، وصبرها على الجفاء ، واحتمالها للجوع ، ويقظتها وقلة غفلتها ، وبعد أصواتها وكثرة نسلها ، وسرعة قبولها وتصرف أرحامها فى ذلك مع اختلاف طبائع ذكورها ، والذكور من غير جنسها ، وكثرة أعمامها وأخوالها ، وعن دوائها وأدوائها . وهو يتطرق فى هذا الباب الطويل إلى مسائل كثيرة ، منها عادة بعض الناس الذى يشتهى اللحم بعد أن يسترخى فيذبح الديكة والبط والدجاج فى أول الليل ، وهى عادة شائعة فى بلاد الغرب ويأخذ بها كثير من الناس فى مصر اليوم ، وعن فوائد التسميد للزرع بالعذرة والأبعار وما أشبه . وأسهب فى وصف كلاب الصيدوكلاب الزرع وكلاب الماشية (أو كلاب الضرع) وكلاب البيت . وينتقل إلى الديكة وما ورد عن مثالبها ، وبخاصة نقر العين .

وينتهى الجاحظ من الجزء الأول ليبدأ الجزء الثانى فيسهب فى الحديث عن الكلاب مرة أخرى ويوازن بين الديك والكلب ، وأنه مهما بلغ من فضل قوة طباع الديك فى الإلقاح أنه متى سفِدَ دجاجة وقد احتشت بيضاً صغاراً من نتاج الريح والتراب (!) قلبها كلها حيواناً ولو لم يكن سفدها إلا مرة واحدة ، إلا أن الكلب إذا عض إنساناً فأول ذلك أن يحيله نباحاً مثله وينقله إلى طباعه فصار ينبح (وهذا بالطبع بالنسبة إلى الكلب المسعور ولا تفعله الكلاب كلها) ثم يحبله ويلقحه بأجراء صغار يبولها علقاً فى صور الكلاب (وهذه خرافة بالطبع) .

ثم أورد صفة ما يستدل به على فراهية (أى حذق)

الكلب ، أن يكون صغير الرأس ، طويل العنق غليظهما ، وأن يكون أغضف مفرط الغضف (أى منكسر أعلى أذنيه إلى مقدمه) ويكون أزرق العينين طويل المقلتين ، ناتىء الحدقة طويل الخطم واسع الشدقين . ناتىء الجبهة عريضها ، ويكون قصير اليدين طويل الرجلين ، لأنه إذا كان كذلك كان أسرع فى الصعود بمنزلة الأرنب . . . الخ . وقد وصف شيئاً يداوى به الكلب من وجع البطن والديدان ، وهو أن يطعم قطعة إلية وصوف شاة معجوناً بسمن البقر ، فانه يلقى كل دود وقذر فى بطنه . وفى هذا الباب ذكر للعادة وأثرها فى الكلاب ، مما يسميه علماء الفسيولوجية فى العصر الحاضر الانعكاسات المشروطة ، والتى قام فيها العالم الروسى الشهير بافلوف ببحوث مشهورة . ومن طريف ما يرويه الجاحظ فى هذا الصدد أن كلباً إذا كان يوم الجمعة أقبل قبل صلاة الغداة إلى باب جارية فلا يزال هناك ما دام على معلاق الجزار شىء من اللحم ، وباب جارية تنحر عنده الجزر فى جميع أيام الجمعة خاصة ، وكان لهذا الكلب عادة ، ولم يره أحد فى ذلك الموضع فى سائر أيام الجمعة حتى إذا كان غداة الجمعة أقبل ، فليس يكون مثل هذا إلا عن متدارية بمقدار ما بين الوقتين . . ويتحدث عن فترة الحمل عند الكلاب ومتى يظهر اللبن فى أطباء الأنثى وحال الجراء بعد ولادتها . . ويحكى عن تكوين الفروج من البيضة ، فقال إذا لم يكن للبيضة مح لم يخلق من البيضة فروج ولا فرخ ، لأنه ليس له طعام يغذوه ويربيه ، وإذا كان للبيضة محتان خرج منها زوجان ، ويقول عن الفروج فى داخل البيضة إنه يكتمل الخلقة فى عشرة أيام ، والرأس وحده يكون أكبر من سائر البدن (وهذا صحيح) ، ثم انتقل إلى الحديث عن بيض الطيور عامة وعدد مرات وضعه وعدده وحضنه . وله باب فى الأسنان وأسمائها ، وهى ثنيتان ورباعيتان ونابان وضاحكان وأربعة أرحاء سوى ضرس الحكم والنواجذ والعوارض سواء ، ومثلها أسفل .

وينتقل الجاحظ إلى الجزء الثالث ، وفيه خليط عجيب بين الجد والهزل ، وإن كان هذا الجزء أعمق وأجمل فى التحدث عن صنوف الحيوان ، فهو يبدأ بنوع من الاعتذار عن كثرة ما أورد من الجد والاحتجاجات الصحيحة والممزوجة لتكثر الخواطر وتشحذ العقول بقوله « فاستنشطنا ببعض البطالات وبذكر العلل الطريفة والاحتجاجات الغريبة » وأخذ يقص بعض الطرائف ، وأفرد باباً لصدق الظن وجودة الفراسة ، وآخر عن الجمال وثالثاً عن الغضب والجنون ورابعاً عن الفطن وفهم الرطانات والكنايات والفهم والإفهام ، ثم يتطرق إلى الحديث عن الحمام فيقول : إنه كل طائر يعرف بالزواج ، ويحسن الصوت والهديل والدعاء والترجيع وإن خالف بعضه بعضاً فى الصوت واللون وفى بعض النوح والهديل والدعاء والترجيع ، حتى قال ، والقمرى حمام ، والفاختة حمام والورشان حمام ، كذلك اليمام واليعقوب (أى ذكر الحجل) وضروب أخرى كلها حمام ، وما من شك فى أن الجاحظ صادق فى تعبيره اللغوى أيما صدق ، لأن الحمام فى اللغة يطلق على عديد من الطيور ، وكذلك الحال فى كثير من اللغات لما يقابل الحمام . ثم إنه يصف بناء العش ورعاية الأبوين للصغار ، فى عبارة جميلة صادقة سوف أقتبسها فيما بعد . ويتحدث عن حالات الطعم الذى يصير فى أجواف الحيوان ، وكيف تتصرف الحالات وتختلف فى أجناسها الوجوه ، فمنها زق الحمام لفرخه ، والزق فى معنى القىء أو فى معنى "قيئ وليس هما وجرة البعير والشاة فى معنى ذلك وليس به . ثم أورد ما زعمه الأصمعى من أنه سمع رجلا من العرب ، قال لصاحب له إذا تزوجت امرأة من العرب فانظر إلى أخوالها وأعمامها وإخوتها فانها لا تخطىء الشبه بواحد منهم ، وهو قول يدل على دقة الملاحظة وأصل من أصول الوراثة الحديثة ، وإن كان

الجاحظ قد أنكر هذا بعض الإنكار ، إذ يعلق عليه بقوله : « إن كان هذا الموصى والحكيم جعل ذلك حكماً عاماً فقد أسرف فى القول . ويتحدث عن الهجن بين الحمام فيقول إذا ما تزاوجت بين متفقها ومختلفها يكون تام الخلقة مأمول الخير . فمن نتاج الحمام إذا كان مركباً مشتركاً كالزاغب والورداني . وعلى أن للورداني غرابة لون وظرافة وللزاغبي فضيلة فى عظم البدن والفراخ . وله فى الهديل والقرقرة ما ليس لأبويه .. ووصف مشى الحيوان فقال : إن كل ذى أربع فانه إذا مشى قدم إحدى يديه ولا يجوز أن يستعمل اليد الأخرى . وإذا حرك الرجل اليسرى لم يحرك الرجل اليمنى ، وهى أقرب اليد . وأشبه بها حتى يحرك اليد اليسرى . ومن عجيب تخريج الجاحظ عن الزنج أن أرحامهم جاوزت حد الإنضاج إلى الإحراق . وكشطت الشمس شعورهم فتقبضت . والشعر إذا أدنيته من النار تجعد ، فان زدته تغلغل . فان زدته احترق . . . ويرجع إلى الحمام مرة أخرى فيقول عنه . إنه طائر ألوف مألوف ومحبب ، وموصوف بالنظافة حتى أن ذرقة لا يعاب ولا نتن له كسُلاح الدجاج والديكة . وقد يعالج بذرقه صاحب الحصاة . والفلاحون يجدون فيه أكثر المنافع . والخباز يلقى الشيء منه فى الخبير لينتفخ العجين . ويعظم الرغيف ثم لا يستبين ذلك فيه . ولذرقه غلات يعرف ذلك أصحاب الحجر . وهو يصلح فى بعض وجوه الدبغ . ويتحدث عن العناية بنظافة قراميد وبروج الحمام وأحسن طرق بنائها وتشييدها . ويعرج بعد ذلك على أمراض الحمام وطرق علاجها . ويخصص بقية هذا الجزء الثالث للذِّبَّان والغربان والجعلان والخنافس ثم للهدهد والرخم والخفاش . كأنه جمع بينها على أنها من الطير . والذبان فى حكم العرب الفراش والنمل والزنابير والدَّبْر . ومما ذكره عن الذباب أن فيه خصلتين محمودتين ، قرب الحيلة لصرف أذاها ، ودفع مكروهها ، فمن أراد إخراجها من البيت ، فليس بينه وبين أن يكون البيت على المقدار الأول من الضياء ، إلا أن يغلق الباب . فانهن يتبادرن إلى الخروج ويتسابقن فى طلب الضوء والهرب من الظلمة . والفضيلة الأخرى أنه لولا أن الذبابة تأكل البعوضة تطلبها . وتلتمسها على وجوه حيطان البيوت . وفى الزوايا . لما كان لأهلها فيها قرار (هكذا ذكر الجاحظ) . وأشار إلى الليث (وهو نوع من العنكبوت) وطريقته فى صيد الذبان . وأشار إلى النعر (وهو ضرب من الذبان) الذى قد يدخل فى أنف البعير أو السبع فيورم أنفه . ومما سقط فيه الجاحظ إيمانه بالتولد الذاتى مما سوف أشير إليه فيما بعد . ثم تطرق إلى نوم الحيوان وما الذى ينام منه وما الذى لا ينام وعلة ذلك . ودخل بعدئذ فى باب طويل عن الغربان ، معنى اسمها واشتقاقه . أنواعها وعاداتها فى التماس الطعم ، واختلافها فى الصيف والشتاء ، وتسافدها وشكل فرخها . وهنا يخرج عن الحديث عن الحيوان ويتحدث عمن يهجى ويذكر بالشؤم . ثم عما جاء فى مديح الصالحين جرياً على عادته فى دفع السأم عن القارئ . ثم يتذكر موضوعه ليحدثنا عن الجعلان والخنافس . ويعرج على الهدهد ثم الرخم ، ويكتب باباً عن الخفاش هو من أمتع ما جاء فى الكتاب وسوف أقتبس منه فيما بعد . وينتهى بذلك من الجزء الثالث .

ويبدأ الجاحظ الجزء الرابع من كتابه بباب عن الذرة ، وهى واحدة الذر الذى هو صغار النمل . ويتحدث فى أسلوب رائع عن ادخارها للشتاء ، وفلقها الحب وحملها أضعاف أوزانها . وتفاهمها مع صويحباتها . ويتحدث بعدئذ عن القرد والخنزير ، وعما يؤكل من لحم الحيوان من الحيات والأفاعى ، إلى اليرابيع والضباب والذبان ، والزنابير والجراد والعقارب

(١) الذبان ج ذباب ، غير أن الجاحظ يطلقها هنا على عديد من الحشرات .

التي يقول عنها إنها تؤكل مشوية ونية . وأنها كالفراخ السمان . وقد جربها بنفسه . وعن البراذين (أي الدواب) وأسرامها المحشوة والسراطين والرق والكوسج (وهما السلحفاة البحرية وسمك القرش) واللّبَل (وهو اللحم الذي في جوف الأصداف) إلى غير ذلك . ويعود إلى الخنازير ويسهب في القول عنها . فهي شديدة البأس ، ربما تقتل الأسد ، وعن كثرة نسلها . فالواحدة قد تضع عشرين خِنَّوْصاً . وعن طيب لحمه . ويعود إلى الحيات فيصف أنواعها وكيف تحصل على طعمها ، وأنها تلد وتبيض . وأنها ليست بذات قوائم . وإنما تنساب على بطنها . وفي تدافع أجزائها وتعاونها في حركتها . الكل من ذات نفسها . دليل على إفراط قوة بدنها . وربما كانت الحيات عظاماً جداً ولا سموم لها ، ولا تنقر بالعض . وفي البادية حية يقال لها الحفاث ، تأكل الفأر ولها وعيد منكر . ونفخ وإظهار للصولة ، وما أكثر ما يكون بين أعناق الحيات تخصير ، ولصدورها أغباب . وذلك في الأفاعي أعم (وهذه مشاهدة جيدة) . ثم تعرض إلى صف طريقة الحواء في الإمساك بالحيات . ويتطر ، إلى الحديث عن سلخ الحيوان (أي تساقط جلده) مبتدئاً بالحية ، ويقول إن جميع الحيوان المحزز الجسد يسلخ . وكل طائر لجناحه غلاف مثل الجُعَل والدبر . وكذلك السرطان يسلخ فيضعف عند ذلك عن المشي . وتسلخ جلودها مراراً . والسلخ يصيب عامة الحيوان . أما الطير فحسيرها . وأما ذوات الحوافر فسلخها عقايقها (أي الشعر الذي يولد عليه كل مولود من الناس والبهائم) . وسلخ الأيايل إلقاء قرونها . وسلخ الأشجار إسقاط ورقها . والأسروع (أي يرقانة الفراشة) دويبة تنسلخ فتصير فراشة . والدعموص (أي يرقانة البعوضة) ينسلخ فيصير إما بعوضة وإما فراشة . ومن بديع وصفه مخالب الأسد وأشباه الأسد من السباع أنها تكون في غُلُق ، إذا وطئت على بطون أكفها ترفعت المخالب ودخلت في أكمام لها . وكذلك أنياب الافاعي هي ما لم تعض فمصونة في أكمام . ويعرج على الظليم (وهو ذكر النعامة) ويقول إن من أعاجيبه أنه يغتذي الصخر ويبتلع الحجارة ، ويعمد إلى المرو من الحجارة التي توصف بالملاسة . ويبتلع الحصى . والحصى أصلب من الصخر . ثم يميعه ويذيبه من قانصته حتى يجعله كالماء الجاري ، ويقصد إليه وهو واثق باستمرائه وأنه له غذاء وقوام . ويعلق الجاحظ على ذلك بقوله « إن في ذلك أعجوبتين . إحداهما التغذي بما لا يتغذى به ، والأخرى استمراؤه وهضمه للشيء الذي لو ألقي في شيء ثم طبخ . أبداً ما انحل ولا لان . والحجارة هي المثل المضروب . ومن زعم أن جوف الظليم إنما يذيب الحجارة بقيظ الحرارة فقد أخطأ . ولكن لا بد من مقدار للحرارة نحو غرائز أخر وخاصيات أخر . على أن القول في الخاصيات والمقابلات والغرائز حق . . ألا ترى أن جوف الكلب والأسد يذيبان العظام ولا يذيبان نوى التمر . ونوى التمر أرخى وألين وأضعف من العظام المصمتة . وما أكثر ما يهضم العظم . وقد يهضم العظم جوف الأسد . مما يدل على أن جوف النعامة ليس يذيب الصخر الأملس بالحرارة . ولكنه لا بد على كل حال من مقدار من الحرارة مع خاصيات أخر . يقول عنها إنها ليست بذات أسماء ولا تعرف إلا بالوهم في الجملة . والجاحظ مخطىء في هذا لأن الظليم إنما يبتلع الحصى ليساعده على تفتيت الحبوب . وأما الأسد والكلب فيلين جوفهما العظام بفضل وجود حمض في المعدة . هو ما أشار إليه بأنه خاصية ليست ذات اسم . ولا تعرف إلا بالوهم في الجملة . ويختم الجزء الرابع بباب عن النيران .

ويعود إلى النيران في بداية الجزء الخامس . نيران العرب والعجم . ونيران الديانة ومبلغ أقدارها . ويكتب بعدئذ باباً في الماء وخواصه . فهو الذي لا ينعقد من دون الأشياء الرقيقة . وهو لا يغذو وإنما هو مَرْكَبٌ

ومعبر وموصل للغذاء . والماء هو الجوهر القابل لجميع القوى . وينتقل إلى أجناس الطير التى تألف دور الناس وهى العصافير والخطاطيف (يقصد عصافير الجنة) والزرازير والخفافيش ، فبين هذه مناسبة ومشاكلة وألفة ومحبة ، والخطاطيف تقطع إليهم وتغرب عنهم ، والعصافير لا تفارقهم . ويقول : وقد يأكل الأسد الملح ليس على طريق التغذى ، ولكن على طريق التملح والتحمض (وتلك مشاهدة بديعة عن بعض ضروب الحيوان والوحش ، لما للملح الذى تفتقده بالقدر اللازم من غذائها من أهمية فى فسيولوجية الدم وتكوين حمض الكلوردريك الذى تفرزه المعدة) . . وفى باب القول فى القمل والصؤاب يقول ، والقمل يعترى من العرق والوسخ إذا علاهما ثوب أوريش أو شعر ، حتى يكون لذلك المكان عفن وخموم ، والقملة تكون فى رأس الأسود الشعر سوداء ، فاذا كانت فى رأس الخضيب بالحمرة كانت حمراء ، وإن كان الخاضب ناصل الخضاب ، كان لونها شكله ، إلا أن يستولى على الشعر النصول فتكون بيضاء ، وهذا شىء يعترى القمل كما تعترى الخضرة دود البقل وجراده وذبابه وكل شىء يعيش فيه ،وهذا قول فى المشاكهة (أى مشابهة الحيوان الوسط الذى يعيش فيه) لم يغب عن الجاحظ . ووصف بيت العنكبوت الدقيق الصنعة ، فانه يصعد بيته وتمد الشعر ناحية العروق والأوتاد ، ثم يسدى من الوسط ، ثم يهيىء اللحمة ، ويهيىء مصيدته فى الوسط ، فاذا وقع عليها ذباب وتحرك ما هناك ارتبط وينشب فيه ، فيتركه على حاله ، حتى إذا وثق بوهنه وضعفه غله وأدخله إلى خزانته ، وإن كان جائعاً مص من رطوبته ورمى به ، فاذا فرغ زم ما تشعث من نسجه . . وينتقل إلى الحبارى (وهى طائر صحراوى مشهور) ، ومنها إلى الضأن ، والمعز ثم إلى الضفادع ، وروى عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن قتلها (وليت الرواية صحيحة لأنها تغتذى بالحشرات) . . ثم وصف طريقة صيد طير الماء .

والجزء السادس خليط عجيب بين بعض أنواع الحيوان وأشياء شتى أخر ، منها أسماء لعب الأعراب والجن ، وبعض القصائد والنوادر والأشعار والأراجيز ، وأحاديث فى أعاجيب المماليك ، والشهب ، واستراق السمع ، إلى حديث عن الضب والهدهد والظبى والتمساح والأرانب والظربان . ومن المشاهدات الموجبة للالتفات ، معرفتهم بأن للضب إيرين وكذلك للسقنقور وللحرذون ، وهى صفة تشريحية ثابتة لكثير من الزواحف وإن لم يتعرض لها فى الحيات . وقد وصف التمساح بأنه مختلف الأسنان ، فينشب فيه اللحم فيغمه فينتن عليه ، وقد جعل فى طبعه أن يخرج عن ذلك إلى الشط ويَشْحَى (أى يفتح) فاه لطائر يعرفه بعينه يقال إنه طائر صغير أرقط ، فيجىء من بين الطير ، حتى يسقط بين لحييه ثم ينقره بمنقاره حتى يستخرج جميع ذلك اللحم فيكون غذاء له ومعاشاً ويكون تخفيفاً عن التمساح وترفيهاً ، فالطائر الصغير يأتى ما هنالك يلتمس ذلك الطعم والتمساح يتعرض له لمعرفته بذلك منه (وهذه مشاهدة صادقة معروفة عن تمساح النيل ، والطائر اسمه الزقزاق المصرى (بلوفيانس اجبتيوس) وقد أخذ يقل من مصر بعد اختفاء التمساح منها) . . ويتحدث عن اليربوع ، فيقول إنه دابة كالجرذ ، منكب على صدره لقصر يديه ، طويل الرجلين له ذنب كذنب الجرذ ، يرفعه الصعداء إذا هرول ، وإذا رأيته كذلك رأيت فيه اضطراباً وعجباً .

والجزء السابع قصير . قصره على ضرب الأمثال بالوحش والطير وما يستدل به فى شأن الحيوان على حسن صنع الله وإحكامه وتدابيره ، وعلى ما جاء فى الفيلة من عجيب التركيب وغريب التأليف ، فى المعارف الصحيحة ، والإحساس (!) اللطيفة ، وفى قبولها التثقيف والتأديب . وسرعتها إلى التلقين والتقويم

وما جاء فى أبدانها من الأعضاء الكريمة والأجزاء الشريفة . ويستشف القارىء من هذا الباب شدة إعجاب الجاحظ بالفيل ، فهو أضخم حيوان ، وهو مع ضخمه أملح وأظرف وأخطر ، وهو يفوق فى ذلك كل خفيف الجسم ، رشيق الطبيعة ، ويرد علىّ من ادعى عظم الحية بقوله : إنه متى مسحنا طولها وثخنها وأخذنا وزنها فكانت أكبر من الفيل فانا لم نسمع بهذا إلا فى أحاديث القرائين والحوائين ؛ وأما التنين فانما سبيل الإيمان فيه سبيل الإيمان بعنقاء مغرب ! . . . والفيل أقوى من جميع الحيوان فى حمل الأثقال ومن قوة عظمه وعظمه أنه يمر خلف القاعد مع عظم بدنه فلا يشعر بوطئه ولا يحس بسيره لاحتمال بعض بدنه لبعض ، وليس فى حوامل إناث الحيوان أطول مدة حمل من الفيل والكركدن . . ويتحدث فى باب عن الزرافة وناقش ما تواترته الناس عن أصلها وكيف أنها نتاج بين ناقة ونمر وغير ذلك ، وهو فى حيرة من أمر هذه المتواترات . ثم يشير إلى فرس الماء (أو فرس البحر أو النهر) ، وينقل أخبار الناس عنه ، فهو يأكل التمساح (!) ويقول إنه يؤذن بطلوع النيل بأثر وطء حافره ، فحيث وجد أهل مصر أثر تلك الأرجل عرفوا أن النيل ينتهى فى طلوعه إلى ذلك المكان ، وهذا الفرس ربما رعى الزرع .

تحليل الكتاب :

كتب الجاحظ كتابه هذا فى عصر من أزهر عصور العلم عند العرب ، وهو القرن التاسع الميلادى ، فى إبان حكم الخليفة الرشيد والمأمون ومن تبعهم من الخلفاء العباسيين (مات الجاحظ فى خلافة المهتدى عام ٨٦٨ م) . وقد سافر إلى الشام وأنطاكية وجاب صحارى جزيرة العرب ، فشاهد وتعلم ودرس وجرب وجمع وروى ، غير أن الجاحظ فى رأينا : هو أنه أول كل شيء ، راوية من الطراز الأول ، ولا بد أن كان له مجلس يختلف إليه الناس من العلماء وغيرهم ، يتدارسون ويروون فيه ، ويقال : إنه كان محبوباً من كل من فى البصرة ، ولاة وأعياناً ، عرباً وفرساً .

وإنك لتجد كتابه فى بعض صفحاته كأنه لا يمت إلى موضوعه بصلة ، يتندر بالأشعار فى إسراف ، وبالروايات ، فيما يقوله الأعراب وأهل الحضر . وهو مؤمن بالشعر أشد الإيمان حتى أنه ليقول : « إن العجم كانت تعتمد فى تخليدها على البنيان ، أما العرب فعلى الشعر » ، وهو يعتقد أن كل ما ورد فى كتب العلماء وارد فى أشعار العرب فهو يقول « وقل معنى سمعناه فى باب معرفة الحيوان من الفلاسفة وقرأناه فى كتب الأطباء والمتكلمين إلا ونحن قد وجدنا قريباً منه فى أشعار العرب والأعراب ، وفى معرفة أهل لغتنا وملتنا ، ولولا أن يطول الكتاب لذكرت لك الجميع » ولعله كان متأثراً بما قاله ابن عباس « إذا قرأتم شيئاً من كتاب الله تعالى فلم تعرفوه فاطلبوه فى أشعار العرب ، فان الشعر ديوان العرب » . . ولنقتبس هنا بعضاً من الشعر من بين آلاف الأبيات التى زين بها كتابه ، يقول ، قال الشاعر :

وتمسح النيل عقاب الهـوى
والليـث رأس وله الأمـر
ثـلاثة ليس لهم غـالب
إلا بمـا ينقض الدهـر

ثم يردف : فانهم يزعمون أن الهواء للعقاب والأرض للأسد والماء للتمساح ، وليس للنار حظ فى شيء من أجناس الحيوان ، فكأنه سلم الرياسة على جميع الدنيا للعقاب والأسد والتمساح ، وقد يكون هذا صحيحاً لو أخرجنا البحر من حسابنا .

ويقول ، قال الأخطل :

ضفادع فى ظلماء ليل تجاوبت
فدل عليها صوتها حية البحـر

وهو بيت من الشعر فيه معنى علمي ومشاهدة صادقة.

ويقول : وقالوا فى اللغز وهم يعنون الخفاش :

أيا شعراء النـــاس لا تخبرونني
وقد ذهبوا فى الشعر فى كل مذهب
بجلدة إنســـان وصورة طائر
وأظفـــار يربوع وأنياب ثعلب

على أن هذا كله إن دلك على شيء ، فانما يدلك على أن الجاحظ كان قارئاً من الطراز الأول ، كما أنه كان حافظاً واعياً، ويقال : إنه كان يكترى دكاكين الوراقين ويثبت فيها للنظر ، كما يقال إنه مات والكتاب على صدره ، قتلته مجلدات من الكتب وقعت عليه . وكتابه أشبه ما نسميه فى العصر الحاضر بدائرة معارف ، يسرد فيها الكاتب كل ما ورد منشوراً فى موضوع بعينه ، وقد زاد الجاحظ ما سمع به فى مجلسه وما وعته ذاكرته العظيمة الحافظة، وما شاهده بنفسه فى موضوع كبير كموضوع الحيوان . وهو لم يكن يقرأ للعلماء العرب وحسب وإنما كان يقرأ للعلماء الأجانب من أمثـــال أرسطاطاليس ومعلمه إفلاطون وأبقـــراط وبطليموس وجالينوس ، فقد ورد ذكر هؤلاء فى كثير من مواضع الكتاب ، فالجاحظ إذن كان واسع الاطلاع ، على أن موهبته فى الكتابة بأسلوب أدبى رائع سلس العبارة كانت بطريقة اشتهرت بين كتاب العصر العباسى بطريقة الازدواج والإطناب ، أى الإكثار من المفردات والجمل على سبيل الترادف والازدواج . . فلنقرأ أولى كلماته فى التقديم : « جنبك الله الشبهة ، وعصمك من الحيرة ، وجعل بينك وبين المعرفة نسباً وبين الصدق سبباً ، وحبب إليك التثبت ، وزين فى عينك الإنصاف ، وأذاقك حلاوة التقوى . وأشعر قلبك عز الحق ، وأودع صدرك البر واليقين ، وطرد عنك ذل اليأس ، وعرفك ما فى الباطل من الذلة وما فى الجهل من القلة . . » وهو إذ يكتب يقول عنه « تستوى فيه رغبة الأمم ، وتتشابه فيه العرب والعجم ، لأنه وإن كان عربياً أعرابياً ، وإسلامياً جماعياً ، فقد أخذ من طرف الفلسفة وجمع معرفة السماع وعلم التجربة ، وأشرك بين علم الكتاب والسنة ، وبين وجدان الحاسة واحساس الغريزة ، يشتهيه الفتيان كما يشتهيه الشيوخ ، يشتهيه الفاتك كما يشتهيه الناسك ، ويشتهيه اللاعب ذو اللهو ، كما يشتهيه المجد ذو الحزم ، ويشتهيه الغفل كما يشتهيه الأريب ، ويشتهيه الغبى كما يشتهيه الفطن » . . ولهذا فقد عمد إلى الرواية والقصة والتجربة والمشاهدة والنادرة والفكاهة فى أسلوب خاص ، قد تبينت سلاسته ، فهو يقول « إن الأسماع تمل حتى الأصوات المطربة والأغانى الحسنة إذا طال ذلك عليها » فاذا ما نهجنا نهجه فلنقتبس منه هـــذه الفكاهة على لسان أعرابى :

ليل البراغيث أعيانى وأنصبنى
لا بارك الله فى ليـــل البراغيث
كأنهن وجلدى إذ خـــلون به
قضاة سوء أعـــاثوا فى المواريث

فجاء كتابه طويلا ، وهو عارف بذلك فيدافع عنه بقوله « فرأيت أن جملة الكتاب وإن كثر عدد ورقه ، أن ذلك ليس مما يمل ويعتد على فيه بالإطالة ، لأنه وإن كان كتاباً واحداً فانه كتب كثيرة ، وكل مصحف منها فهو أم على حدة ، فان أراد قراءة الجميع لم يطل عليه الباب الأول حتى يهجم على الثانى ، ولا الثانى حتى يهجم على الثالث ، فهو أبداً مستفيد ومستظرف ، وبعضه يكون جماماً لبعض ولا يزال نشاطه زائداً ، ومتى خرج من آى القرآن صار إلى الأثر ، ومتى خرج من أثر صار إلى خبر ، ثم يخرج من الخبر إلى شعر ، ومن الشعر إلى نوادر ، ومن النوادر إلى حكم عقلية ومقاييس سداد ، ثم لا يترك هذا الباب ولعله أن يكون أثقل والملال إليه أسرع ،

حتى يفضى به إلى مزح وفكاهة ، وإلى سخف وخرافة ، ولست أراه سخفاً إذ كنت إنما استعملت سيرة الحكماء وآداب العلماء . . » على أنه مع ذلك قد أسبق هذا القول بالعبارة الآتية « وينبغى لمن كتب كتاباً أن لا يكتبه إلا على أن الناس كلهم له أعداء . وكلهم عالم بالأمور وكلهم متفرغ له ، ثم لا يرضى بذلك حتى يدع كتابه غفلا ، ولا يرضى بالرأى الفطير ، فان لابتداء الكتاب فتنة وعجباً ، فاذا سكنت الطبيعة وهدأت الحركة ، وتراجعت الأخلاط ، وعادت النفس وافرة ، أعاد النظر فيه ، فتوقف عند فصوله ، توقف من يكون وزن طبعه فى السلامة أنقص من وزن خوفه من العيب . . » .

وهو كعالم حيوان كان يحاول أن يصنف ، وكان تصنيفه بدائياً فى بعض الأحيان وإن كان لم يفارق ما سبقه من تصنيف ، فالتصنيف العلمى الحق وليد القرن الثامن عشر ، أى بعده بنحو تسعة قرون . وكان يحاول أن يضع القاعدة ، فمثلا يحدثنا عن الأرجل ، ويذهب إلى أنها تكون أزواجاً أزواجاً ، فاذا سمع بحيوان له مائة رجل لم ينكره ، ولكن إذا نقصت واحدة منها أنكره . وكان لا يؤمن بالخرافات ويعقب عليها بقوله : «وهو من أحاديث الباعة أو العجائز » أو « فاذا به أكذب البرية » أو « وذلك خرافة من خرافات الأعراب » أو « لا يكون ذلك حتى يجمع بين الماء والنار ، وحتى يشيب الغراب » فهو دائماً أبداً يحكم العقل أولا . وله من تواضع العلماء أوفى نصيب فهو دائماً يقول « يقولون » أو « يقال » أو « قال صاحب الديك » أو « قال صاحب الحمام » عندما يكتب عن الديك أو الحمام ، كأنما لم يكن دوره إلا الجمع ، وحتى فى ذلك يقول إن ما جمعه قليل ، فلنستمع إليه وهو يتحدث عن الضفدع « وأنا ذاكر من شأن الضفدع من القول ما يحضر مثلى وهو قليل فى جنب ما عند علمائنا والذى عند علمائنا لا يحسن فى جنب ما عند الله تبارك وتعالى » .

وإن القارىء ليستشف من كتابه أنه تواق إلى الأدب ، شغوف بالرواية ، فقد لا يكون فى أسلوب بعض العلماء العرب المشهورين تلك الحلاوة التى تميز أسلوب الجاحظ الذى نعت بحق بكبير أئمة الأدب ، كما قيل عنه أيضاً إن ذكر أدب العلماء فهو آدبهم ، وإن ذكر علم الأدباء فهو أعلمهم . على أننا لا نستطيع أن ننكر عليه شغفه بالتجريب ، فقد كان يضع صنوف الحيوان من عقارب وحيات وجعلان فى قوارير من زجاج ليرى كيف تصطرع وأيهما أقتل للأخرى ، وكان يربط حيوانين بذيلهما ليرى أيهما أقدر من الآخر ، بل كان يبقر بطون بعض الحيوان ليرى عدد الولد فيه ، ويجرب بنفسه ما قاله غيره ، فيقول : « قيل إن النمل يقتل بأن يصب فى أفواه بيوته القطران والكبريت الأصفر ويدس فى أفواهها الشعر » ثم يردف « وقد جربنا ذلك فوجدناه باطلا » كما كان يتذوق طعم لحم الحيوان حتى العقرب . فهو أول عالم من علماء الحيوان التجريبيين ، إن جاز القول . . . غير أن كل ما وصفه من الحيوان شكله الخارجى ولم يتعرض لتشريحه إلا نادراً ، فهو شديد الملاحظة ممتاز ، وهى أحد أركان العبقرية التى كانت فيه والتى يستكملها بالركنين الآخرين ، وهى قوة الحافظة ومقدرته على التعبير بعبارة سهلة وأسلوب سليم ، ولا غرو فهو صاحب البيان والتبيين . وقد وصفه بعض الأدباء بأنه أديب فكه عالم فيلسوف . وللجاحظ تخريج لطيف فى التفسير فيقول عن لحم الخنزير إنه طيب « وإن من عافه إنما عافه من طريق العادة والديانة لا من طريق الاستقزاز والزهد الذى يكون فى أصل الطبيعة . فتحريم الأغذية إنما يكون من طريق العبادة والمحنة ، وليس أن جوهر شىء من المأكول يوجب ذلك . وإنما قلنا إنا وجدنا الله تعالى قد مسخ عباداً من عباده فى صور الخنازير فكان المسخ

على صورته أبلغ من التنكيل » ، وقد اتهم لهذا ولأسباب أخرى بالزَّيغ .

وللجاحظ مذهب فريد فى التولد الذاتى ، وهى فكرة عبر عنها أرسطو من قديم ، ولم يقض عليها سوى سبالانزانى فى القرن الثامن عشر وباستير فى القرن الذى يليه ، وهى أن بعض الحيوان يتولد تلقائياً من الطين أو الجبن أو الماء وغير ذلك . فيقول الجاحظ « والبعوض من الماء يخلق وكيف يفارقه والماء الراكد لا يزال يولده فان صار نطافاً أو ضحضحاً استحال دعاميص ، وانسلخت الدعاميص فصارت جواس وبعوضاً » . . . ويقول ويزعم كثير من الأعراب أن الكمأة تتعفن ويتخلق منها أفاعى ، فهذا الخبر وإن كنت لا أسرع إلى رده فانى على أصحابه ألين كنفاً . . غير أنه يزيد بهذه العبارة . . . وقد أنكر ناس من العوام وأشباه العوام أن يكون شىء من الخلق كان من غير ذكر وأنثى ، وهذا جهل بشأن العالم وبأقسام الحيوان ، وهم يظنون أن على الدين من الإقرار بهذا القول مضرة ، وليس القول كما قالوا ، وكل قول يكذبه العيان فهو أفحش خطأ ، وأسخف مذهباً . وأدل على معاندة شديدة أو غفلة مفرطة ،وإن ذهب الذاهب إلى أن لا يقيس ذلك على مجاز ظاهر الرأى ، دون القطع على غيب حقائق العلل فأجراه فى كل شىء ، وقال قد لا يدفعه العيان أيضاً مع إنكار الدين له ، وقد علمنا أن الإنسان يأكل الطعام ويشرب الشراب وليس فيهما حية ولا دودة فيُخلق منها فى جوفه ألوان من الحيات وأشكال من الديدان من غير ذكر ولا أنثى ، ولكن لا بد لذلك الولاد واللقاح من أن يكون عن تناكح طباع ، وملاقاة أشياء تشبه بطباعها الأرحام ، وأشياء تشبه فى طبائعها ملقحات الأرحام ! !

شواهد من الكتاب تبرز أسلوب الكاتب وطريقته فى التفكير :

كان الجاحظ كما قدمنا جامعاً حافظاً راوياً ، جمع لنا ما ورد من الحيوان فى مضرب الأمثال « يقال أجرأ من الليث وأجبن من الصِّفرد (نوع من الطيور الصغيرة) وأصبر على الهون من كلب ، وأحذر من عقعق (نوع من الغربان) وأزهى من غراب ، وأظلم من حية ، وأغدر من الذئب ، وأشد عداوة من عقرب ، وأحمق من حبارى (طائر صحراوى) ، وأهدى من قطاة ، وأكذب من فاختة (طائر عراقى) وألأم من كلب على جيفة ، وأجمع من ذرة ، وأضل من حمار أهلى ، وأعق من ضب ، وأبر من هرة ، وأنفر من الظليم (ذكر النعامة) ، وأضل من ورل ، وأضل من ضب ، وأضل من الحية ، وأبصر من عقاب ، وأسمع من فرس ، وأصح من الظليم .

ومن بلاغته « . . . ما أودع صدور صفوف سائر الحيوان من ضروب المعارف ، وما فطرها عليه من غريب الهدايات ، وسخر خناجرها له من ضروب النغم الموزونة والأصوات الملحنة ، والمخارج الشجية والأغانى المطربة ، فقد يقال إن جميع أصواتها معدلة وموزونة موقعة ، ثم الذى سهل لها من الرفق العجيب فى الصنعة مما ذلله الله تعالى لمناقيرها وأكفها ، وكيف فتح لها من باب المعرفة على قدر ما هيأ لها من الآلة ، وكيف أعطى كثيراً منها من الحس اللطيف والصنعة البديعة ، من غير تأديب وتثقيف ، ومن غير تقويم وتلقين ، وعن غير تدريج وتمرين ، فبلغت بعفوها وبمقدار قوى فطرتها من البديهة والارتجال ، ومن الابتداء والاقتضاب ، ما لا يقدر عليه حذاق رجال الرأى وفلاسفة علماء البشر بيد أو آلة ، بل لا يبلغ ذلك من الناس أكملهم خصالا وأتمهم خلالا ، لا من جهة الاقتضاب والارتجال ، ولا من جهة التعسف والاقتدار ، ولا من

جهة التقدم فيه والتأنى فيه والتأتى له ، والترتيب لمقدماته وتمكين الأسباب المعينة عليه ، فصار جملة الإنسان الثاقب الحس ، الجامع القوى المتصرف فى الوجوه ، المقدم فى الأمور يعجز عن عفو كثير منها ، وهو ينظر إلى ضروب ما يجىء منها ، كما أعطيت العنكبوت وكما أعطيت السُّرفة (نوع من الحشرات) وكما علم النحل ، بل عرف التنوط (طائر) من بديع المعرفة ومن غريب الصنعة فى غير ذلك من أصناف الخلق . . » .

ثم وهو يدافع عن طريقته فى الكتابة . . « وهذا كتاب موعظة وتعريف وتفقه وتنبيه ، وأراك قد عبته قبل أن تقف على حدوده وتتفكر فى فصوله ، وتتفكر آخره بأوله ، ومصادره بموارده ، وقد غلطك فيه بعض ما رأيت من مزح لم تعرف معناه ، ومن بطالة لم تطلع على غورها ، ولم تدر لم اجتلبت ، ولا لأى علة تكلفت وأى شىء أريغ بها ، ولأى جد احتمل ذلك الهزل ولأى رياضة تجشمت تلك البطالة ، ولم تدر أن المزاح جد إذا اجتلب ليكون علة للجد ، وأن البطالة وقار ورزانة إذا تكلفت لتلك العاقبة . . » .

ومن صدق مشاهداته ما وصف به الذرة وهى تجمع غذاءها . . « حتى ربما كانت فى ذلك أحزم من كثير من الناس ، ولها مع لطافة شخصها وخفة وزنها فى الشم والاسترواح ما ليس لشىء ، وربما أكل الإنسان الجراد أو بعض ما يشبه الجراد ، فتسقط من يده الواحدة أو صدر الواحدة ، وليس يرى بقربه ذرة ، ولا له بالذر عهد فى ذلك المنزل ، فلا يلبث أن تقبل ذرة قاصدة إلى تلك الجرادة ، فترومها وتحاول قلبها ونقلها وجرها ، فاذا أعجزتها بعد أن بلغت عذراً مضت إلى جحرها راجعة ، فلايلبث ذلك الإنسان أن يراها قد أقبلت ، وخلفها كالخيط الأسود الممدود حتى يتعاون عليها فيحملنها ، فأول ذلك صدق الشم لما لا يشمه الإنسان الجائع ، ثم بعد الهمة والجراءة على نقل شىء فى وزن جسمها مائة مرة وأكثر من مائة مرة ، وليس شىء من الحيوان يقوى على حمل ما يكون ضعفه مراراً غيرها ، وعلى أنها لا ترضى بأضعاف الأضعاف إلا بعد انقطاع الأنفاس ، فان قلت وما علم الرجل أن التى حاولت نقل الجرادة فعجزت هى التى أخبرت صويحباتها من الذر ، وأنها كانت على مقدمتهن ؟ قلنا بطول التجربة ، ولأنا لم نر ذرة قط حاولت نقل جرادة فعجزت عنها ، ثم رأيناها راجعة إلا رأينا معها مثل ذلك ، وإن كنا لا نفصل فى العين بينها وبين أخواتها فانه ليس يقع فى القلب غير الذى قلنا ، وعلى أننا لم نر ذرة قط حملت شيئاً أو مضت إلى جحرها فارغة فتلقاها ذرة إلا واقفتها ساعة وخبرتها بشىء ، فدل ذلك على أنها فى رجوعها عن الجرادة إنما كانت لأشباهها كالرائد لا يكذب أهله .

ومن صدق مشاهداته ودقته أيضاً مع بلاغة الأسلوب ما جاء فى الباب عن الحمام فى إبان التزاوج ورعاية الفراخ ، يقول « فاذا علم الذكر أنه أودع الأنثى ما يكون منه الولد ، تقدما فى إعداد العش ونقل القصب وتشقيق الخوص وأشباه ذلك من العيدان الخور الرقاق ، حتى يعملا الخوص وأشباه ذلك وينسجاه نسجاً مداخلا ، وفى الموضع الذى اتخذاه واصطنعاه يقدر جثمان الحمامة ، ثم أشخصا لتلك الأفحوصة حروفاً غير مرتفعة ، لتحفظ البيض وتمنعه من التدحرج ، ليكون رقداً لصاحب الحضن وسنداً للبيض ، ويرفيانها ويطيبانها وينفيان عنها طباعها الأول ، ويحدثان لها طبيعة أخرى مشتقة من طبائعهما ، ومستخرجة من رائحة أبدانهما ، وقواهما الفاضلة من أرحامهما ، مع الحضانة والإثارة ، لكى لا تنكسر البيضة بيبس الموضع ، ولئلا ينكر طبائعها طباع المكان ، وليكون على مقدار من البرد والسخانة والرخاوة والصلابة ، وإذا وضعت الأنثى البيض فى ذلك المكان ، فلا يزالان يتعاقبان الحضن ويتعاورانه ، حتى إذا بلغ البيض مداه ، وانتهت أيامه ، انصدع البيض عن الفرخ ، فخرج

عارى الجلد صغير الجناح قليل الحيلة ، منسد الحلقوم ، فيعينانه على خلاصه من بيضه وترويحه من ضيق هوائه ، وهما يعلمان أن الفرخين لا تتسع حلوقهما للغذاء ، فلا يكون لها عند ذلك هم إلا أن ينفخا فى حلوقهما الريح ، لتتسع الحوصلة بعد التحامها ، وتنفتق بعد ارتفاقها ، ويعلما بأنه إن امتنعت الحوصلة شيئاً لا تحتمله فى أول غذائه ، أنه يزق بالطعم ، فيزق باللعاب المختلط بقواهما وقوى الطعم ، وهم يسمون ذلك اللعاب اللبأ ، ثم يعلمان أن طبع حواصلهما يضعف عن استمرار الغذاء وهضم الطعم ، وأن الحوصلة تحتاج إلى دبغ وتقوية ، وتحتاج إلى أن يكون لها بعض المتانة والصلابة ، فيأكلان من صروح أصول الحيطان ، وهى شىء بين الملح والحمض ، ومن التراب الخالص ، فيزقان الفرخ ، حتى إذا علما أنه قد اندبغ واشتد ، زقاه بالحب الذى هو أقوى وأطرى ، فلا يزالان يزقانه بالحب والماء على مقدار قوته ومبلغ طاقته ، وهو يطلب ذلك منهما ، ويبض نحوهما ، حتى إذا علما أنه قد أطاق اللقط ، منعاه بعض المنع ليحتاج إلى اللقط فيتعوده ، حتى إذا علما أن ذاته قد تمت ، وأن أسبابه قد اجتمعت ، وأنهما إن فطماه فطماً مقطوعاً مجذوذاً قوى على اللقط ، وبلغ لنفسه منتهى حاجته ، ضرباه إذا سألهما الكفاية ونهياه متى رجع إليهما للعادة ، ثم تنزع تلك الرحمة العجيبة منهما له ، وينسيان ذلك العطف المتمكن عليه ، ويذهلان عن تلك الأثرة والكد المضنى من الغدو يومياً عليه ، والرواح إليه ، ثم يبتديان العمل ابتداء ثانياً على هذا النظام ، وعلى هذه المقامات . فسبحان من عرفهما وألهمهما وهنأهما وجعلهما دلالة لمن استدل ومخبراً صادقاً لمن استخبر ، ذلكم الله رب العالمين ...

وعن حيرته العلمية وشكه ما يقول عن الخفاش « ومع أنه طائر من عرض الطير ، فانه شديد الطيران كثير التكفى فى الهواء سريع التقلب فيه ، ولا يجوز أن يكون طعمه إلا من البعوض ، وقوته إلا من الفراش ، ثم لا يصيده إلا فى وقت طيرانه فى الهواء ، لأن البعوض إنما يتسلط بالليل ، ولا يجوز أن يبلغ ذلك إلا بسرعة اختطاف واختلاس ، وشدة طيران ولين إعطاف ، وشدة متن وحسن تأن ورفق فى الصيد ، وهو مع ذلك كله ليس بذى ريش ، إنما هو لحم وجلد ، فطيرانه بلا ريش عجب ، ومن أعاجيبه أنه لا يطير فى ضوء ولا فى ظلمة ، إنما يلتمس الوقت الذى لا يكون فيه من الظلام ما يكون غامراً قاهراً ، وعالياً غالباً ، ولا من الضياء ما يكون مغشياً رادعاً ، ومفرقاً مانعاً ، فالتمس ذلك فى وقت غروب القرص وبقية الشفق ، لأنه فى وقت هيج البعوض وأشباه البعوض . ومن أعاجيب الخفاش يقول يزعمون أن السك الآذان والممسوحة من جميع الحيوان أنها تبيض بيضاً ، وأن كل أشرف فهو يلد ولا يبيض ، ولا يدرى أن الحيوان إذا كان أشرف الآذان وإذا كان ممسوحاً باض . ولآذان الخفافيش حجم ظاهر وشخص بين ، وإن كانت من الطير فان هذا لها ، فهى تحبل وتلد وتحيض وترضع ، والخفاش من الطير ، وليس له منقار مخروطة ، وله فم فيما بين مناسر السباع وأفواه البوم ، وفيه أسنان حداد صلاب من أطراف الحنك إلى أصول الفك » . وقد ميز أيضاً الخفاش الذى يتغذى بالفاكهة وهكذا نستبين أن الجاحظ وقد وضع الخفاش بين الطيور ، ولم ينكره إلا أنه يفارق بينه وبينها فى عبارة صادقة ، وإنما قد نهج فى ذلك ما ذهب إليه العلماء من قبله من أيام أرسطو ، وظل الأمر على هذا النحو قروناً عديدة بعد الجاحظ حتى ضم إلى الثدييات .

أثر الكتاب :

وأبرز أثر لكتاب الحيوان ، هو أن طريقة الجاحظ فى الكتابة ، التى أطلق عليها طريقة الازدواج والإطناب قد اقتدى بها كتاب عصره ، ثم الكتاب من بعدهم قرناً من الزمان ، أى إلى نهاية العصر العباسى الثانى ،

وإن كان هذا التأثير لا يرجع إلى كتاب الحيوان وحده من بين كتب الجاحظ . وقد روى عن الجاحظ كثير من العلماء مثل القزويني والدميري واقتبسوا منه .

وفى المجلد الثانى من كتاب عيون الأخبار لأبى محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدِّينَوَرِيّ المتوفى سنة ٢٧٦ هـ ، تحت عنوان كتاب الطبـائع والأخلاق المذمومة ، مقتطفات عن الحيوان ، فيها تشابه بما ورد فى كتاب الجاحظ الذى توفى سنة ٢٥٥ هـ ، على أن الإثنين كانا معاصرين فى بعض أيامهما ، ولا ذكر للجاحظ فى كتاب الدينورى ،وكما ولا ذكر للدينورى فى كتاب الجاحظ ، فإن كانا غير عارفين بعضهما لبعض فقد يكونا قد نقلا من مصدر واحد،وإن كنت أغلب أن الدينورى قد نقل عن الجاحظ .

غير أنه مما يستوقف النظر أن الكتاب الغربيين الذين أرخوا للعلم لم يشيروا إلى الجاحظ كعالم ، وإنى لفى حيرة من أمر هؤلاء لأن الكتاب مشحون بالمشاهدات الصادقة التى إن دلت على شيء فانما تدل على صفاء ذهن صاحبها ومقدرته الفائقة[1]. على أن الكتاب ليس خلواً من الخرافات ، وهى من ذلك الباب الذى يميز كتب العصور الوسطى وما قبلها ، أى العصور التى لم تجتمع فيها للعلم أسبابه ولا تهيأت له فيها إمكانياته .

على أن كتاب الحيوان ، على كثرة ما جاء فيه من علم ومعرفة بالحيوان ، ، يطلبه طالب أدب أكثر مما يطلبه طالب علم ، ولا عجب فقد ذاع صيت صاحبه على أنه كبير أئمة الأدب .

وفى رأينا أن بالكتاب عبارات تعبيرية بديعة ، وأسماء عربية فصيحة تعوزنا الحاجة إليها أيما عوز ، فى عصرنا الحاضر الذى يتسم بنهضة شاملة نحو الترجمة ، ولو أن هذا الكتاب بوب وصنف وعصر واقتبست منه تلك العبارات الوصفية والأسماء الفصيحة ، ووضع لها ما يقابلها من لغات الغرب التى ننقل عنها ، لكانت عوناً كبيراً للمترجمين ، ولأحيينا تراثاً إنسانياً ثميناً نحن فى أمس الحاجة إليه .

رحم الله الجاحظ وطيب مثواه وغفر له .

(١) بعد أن فرغت من كتابة هذا الموضوع قرأت فى أهرام الجمعة ٧ يونيو ١٩٦٢ أن إحدى دور النشر الشهيرة بسويسرة أصدرت — كتاباً بعنوان التصوير العربى أخرجته فى مجلد فاخر ملىء باللوحات الملونة التى يصور بعضها نواحى من كتاب الحيوان للجاحظ وغيره من مؤلفات عربية قديماً .



البخيل لموليير

بقلم
الدكتور على درويش
مدرس الأدب الفرنسى بجامعة عين شمس

(١)

هناك تواريخ ليس من حق البشرية أن تجهلها ، هى تلك التى تشير إلى أهم الأحداث التى تخللت حياة العباقرة ؛ ذلك لأن الإنتاج الإنسانى الفذ لا يجب أن يُنسِي ظروف الحياة التى نبع منها ، والتى يمكن أن تكون زاخرة بالعبر والدروس . وحياة موليير تضم بعض هذه التواريخ . إنها تقع فى نصف قرن من الزمان . وإذا كان التاريخ قد سجل بدايتها (١٦٢٢) ، فلأنه أُجبِر على تسجيل نهايتها (١٦٧٣) ! فما أهمية تاريخ ميلاد إنسان لم يترك أثراً يُشعِر بفداحة الرزء حين يموت ؟ وبين عام ١٦٢٢ الذى أُدرِك فيما بعد أنه كان إيذاناً بقرب مولد الكوميديا الحقيقية فى فرنسا ، وعام ١٦٧٣ الذى اتضح فيما بعد كذلك أنه كان نذيراً بموت هذه الكوميديا . . أقول إن بين هذين التاريخين تقع عدة تواريخ أخرى بالغة الأهمية فى حياة الأدب والفن . . . هى تلك التى اتحف فيها موليير الأدب والمسرح العالمين بسبع أو ثمان من أروع رواياته .

وحياة موليير لا تزال موضوعاً لكثير من الآراء المتناقضة ، وربما كان من العوامل التى لا تعين على معرفة الكثير عنها بالدقة خلو إنتاجه من التفاصيل التى تتعلق بها . . . كل ما نعرفه عن طفولته وصباه هو أن جان باتيسد بوكلان (Jean-Baptiste Poquelin) ولد فى باريس . . وأن أباه كان يجمع بين الاتجار فى السجاد (مورد القصر) ووظيفة خادم للملك (هذه الوظيفة متوارثة فى الأسرة منذ وقت طويل) . . وأنه درس على يد اليسوعيين فى كلية كليرمونت Clermont (تسمى الآن ليسيه لويس الأكبر) ، ثم درس الحقوق فى أورليان (Orléans) ، كما تتلمذ فى دراسة الفلسفة على جاساندى (Gassendi) الذى حببه فى الشاعر اللاتينى لوكريس (Lucrèce) المتميز بأبيقوريته (ترجم موليير بالتعاون مع زميله فى الدراسة هسنو Hesnaut أشعار لوكريس — ضاعت الترجمة اللهم إلا بعض فقرات منها عن أوهام الحب دسها موليير فى مسرحيته « المتزمت» (Le Misanthrope)) وأنه اشتغل بالمحاماة فترة قصيرة لم يترافع خلالها سوى مرة واحدة . . وأنه اندفع نحو المسرح بميل طبيعى قوى لم يستطع مقاومته . . ويقال إنه فقد أمه وهو فى الحادية عشرة من عمره ، وإن أباه كان فظاً بخيلا ، وإن جده لأمه لويس كريسيه (Louis Cressé) هو

الذى غرس فيه حب المسرح ، إذ كان يصطحبه دائماً إلى المسارح التى يغشاها . . وفى كل مرة كان جان بوكلان يشهد فيها إحدى الروايات كان يعود بعدها إلى بيته ممتقع اللون ، ويغرق فى تفكير عميق يزيده سخطاً على مهنته (أخذها عن أبيه بالإنابة) . . ويقال كذلك إنه حين قرر التفرغ للمسرح لقى معارضة شديدة من والده الذى لجأ إلى شتى الوسائل لثنيه عن عزمه : بذل له الوعود ، ثم عمد إلى الوعيد ، ثم عهد بمهمة انتزاع فكرة المسرح من ذهنه إلى أستاذ قديم له يدعى جورج بينيل (Georges Pinel) . والطريف – وهذا يقال أيضاً – أن الفتى لم يكتف بالرسوخ أمام مساعى معلمه القديم ، وإنما وفق فى اقناعه بالعمل معه !

وفى يونيو ١٦٤٣ (أو فى يونيو ١٦٤٤ – قلت إن الآراء متباينة) اتفق « جان باتيسد » مع ثلاثة أفراد من أسرة بيجار "Béjart" (جوزيف ومادلين وجنوفييف) وعدد آخر من الرفاق (سبعة) ، وأستاذه القديم بينيل (الذى سمى نفسه لاكوتير La Couture) على إنشاء فرقة مسرحية أطلقوا عليها اسم « المسرح الفخم » (L'Illustre Théâtre) . وهنـــا سمى جان باتيسد نفسه « موليير » (Molière) . . وظلت الفرقة تستأجر المسرح تلو المسرح ، وتصاب بالاخفاق تلو الاخفاق إلى أن أبهظتها الديون ، واستحال بقاؤها فى باريس . كان موليير مديرها الفعلى بالرغم من حداثة سنه . ويقال إنه سجن مرتين بسبب الديون التى كانت تثقل كاهلها (كانت هناك رعاية غامضة تؤدى إلى سرعة الإفراج عنه) . . وجمعت الفرقة أمتعتها ولاذت بالريف فى أواخر عام ١٦٤٥ ، ولم ترجع إلى باريس إلا بعد ثلاثة عشر عاماً عرفت خلالها حياة التجول . . وأعجب بموليير أمير كونتى (Conti) ، زميله القديم فى المدرسة فأراد أن يعينه سكرتيراً له ، ولكنه رفض بدافع من حبه لمهنته ، وتعلقه بفرقته ، وحرصه على استقلاله . وفى إحدى جولات الفرقة فى روان (Rouen) حصل موليير على إذن من دوق أورليان (Orléans) – شقيق الملك – بأن يمثل فى باريس أمام الملك . وفى ٢٤ أكتوبر ١٦٥٨ قدمت الفرقة فى قصر اللوفر مأساة لكورنى "Corneille" (Nicodème) ، وملهاة هزلية من تأليف موليير ، هى الدكتور المحب (Le Docteur amoureux) : وأعجب لويس الرابع عشر بالفرقة ، فسمح لها بأن تستقر فى باريس وبأن تسمى نفسها « فرقة شقيق الملك » ، وأن تقدم حفلاتها فى مسرح البوربون الصغير (Théâtre du Petit Bourbon) بالتناوب مع فرقة الايطاليين . وحين أزيل مبنى هذا المسرح فى عام ١٦٦٠ تغير اسم الفرقة باذن من الملك فصـــار « الفرقة الملكية » وانتقلت إلى « صالة » ملحقة باللوفر (Palais-Royal) كانت مخصصة لحفلات القصر ، كما كانت تعار فى بعض الأحيان لهذه الفرقة أو تلك من الفرق الباريسية . . وظل موليير يمثل فيها إلى أن توفى ، فاتحدت فرقته مع فرقة ماريه (Troupe du Marais) ثم حدث توحيد جديد بأمر الملك بادماج فرقة بورجونى (Bourgogne) ، فكان ميلاد فرقة الكوميدى فرانسيز (La Comédie Française) أو « المسرح الفرنسى » (١٦٨٠ – بعد وفاة موليير بسبع سنين) .

فى عام ١٧٤٠ سئلت ابنة الممثل الكوميدى پواسون (Poisson, 1630-1690) عن أوصاف موليير ؛ وكانت فى شيخوختها ، واعتمدت فى ردها على ما وعته ذاكرتها ، قالت : « ليس بالضخم ولا بالنحيف . . أقرب إلى الطول منه إلى القصر . . يمشى بخطى ثابتة . . أساريره جادة . . أنفه وفمه كبيران . . شفتاه غليظتان لونه خمرى . . حاجباه كثيفان . . دمث ، مجامل ، كريم . . » ولنتوقف قليلا عند هذه الصفات الأخيرة ، فلقد أكدتها فعلا شهادة المعاصرين . . إن لحسن حظ الإنسانية أن تقترن العبقرية فى معظم الأحيان بالسمو

الخلقى . كان موليير معتل الصحة ، تعساً فى حياته الزوجية ، ينوء بشتى أنواع الهموم ؛ ولكنه كان كبير القلب وكفى . . يقول عنه زميله فى التمثيل لاجرانج La Grange إنه كان يتميز بجميع الصفات التى تجعل منه رجلا شريفاً حقاً . . . ويكتب ممثل آخر اسمه بريكور (Brécourt) بعد وفاة موليير مسرحية من وحى حياته «ظل موليير» (L'Ombre de Molière) يقول فيها على لسان «أورونت» (Oronte) : «لقد كان (موليير) فى حياته الخاصة كما كان فى مغزى مسرحياته : شريفاً ، صادق الحكم ، إنساناً ، صريحاً ، كريماً . . » . . ولعل من أبرز صفاته كذلك صداقته النادرة ؛ وتاريخ الأدب يسجل أواشج الود الخالص الأكيد التى ربطت بينه وبين كثيرين من كبار معاصريه أمثال بوالو (Boileau) وراسين (Racine) وشابل (Chapelle) ولافونتين (La Fontaine) وكورنى (Corneille) والمصور مينار (Mignard) .. بل يسجل كذلك أنه لم يمزق صداقته لراسين حين تنكر له مع أنه كان قد أحاطه برعايته فى مستهل حياته الأدبية (انتزع راسين من فرقة موليير واحدة من أكبر ممثلاتها هى الآنسة دى بارك (Mlle du Parc) ، كما استرد منها تراجيديته «الإسكندر» (Alexandre) وعهد بتمثيلها إلى فرقة أخرى منافسة هى فرقة بورجونى (Bourgogne) . . .) .

وكان موليير كريماً فعلا وإلى حد السخاء ، تدل على ذلك شواهد عديدة تسجل أنه أعان فى حياته أناساً كثيرين. بل إن هذا السخاء اتخذ شكلا أسطورياً : يحكى أنه صادف ذات مرة فى الطريق رجلا معوزاً فدس فى يده قطعة نقود . . ولم يكد يدير ظهره حتى نظر الرجل إليها فوجدها من الذهب . . فأسرع إلى موليير وقال له : «لعلك لم تتعمد اعطائى هذه القطعة الذهبية ، ولذا فانى أردها إليك» . . ولكن موليير رد عليه قائلا : «خذ يا صديقى ، هاك قطعة أخرى» وصاح قائلا : «أين ستعشش الفضيلة؟» .. وحين تجهم القدر لأبيه فى شيخوخته ، لم يتردد فى أن يمد إليه يد المساعدة . . لقد تناسى أن أباه هذا كان قد ضن عليه بجزء من ماله الوفير يوم كان المسكين يتخبط فى مستهل حياته العملية ، ويوم تركه يدخل السجن الذى زج به فيه الدائنون .

ولقد وهب موليير موهبة دقة الملاحظة منذ صباه ، ومن المؤكد أن إقامته الطويلة فى الريف شحذت هذه الملكة فيه ؛ ويقال إنه – عندما كان فى بيزيناس (Pézénas) – كان يواظب على الجلوس يوم السبت من كل أسبوع عند حلاق يدعى جيلى (Gély) ليدرس أحاديث عملائه وأسارير وجوههم ، وليغذى – بفضل ذلك – ذخيرته بالتفاصيل المتعلقة بالنماذج البشرية المبتكرة . . ولم يكن – كما قيل – يتنقل «بدون عينيه وأذنيه» . . وكان اهتمامه بدراسة الناس يتضاعف على مر الأيام إلى حد أن صديقه بوالو (Boileau) أطلق عليه «المتأمل» . . ودقة الملاحظة كانت تقترن لديه بقدرة نادرة على سبر غور الأشياء ؛ من هنا أولع بتشريح القلب الإنسانى ؛ ومن هنا جاءت شخصيات مسرحياته مليئة بالحيوية ومثيرة للمتعة . . ويقال فى هذا الصدد إنه لم يدخل فى مسرحياته شخصيات لم يستق ملامحها من تجاربه الخاصة ، وإنه لم يحاول إخضاع الآخرين لتأثيرات غير تلك التى خضع لها هو (استعار مثلا من شخصية أبيه بعض ملامح شخصية البخيل) .

وزواج موليير من أخطر الأحداث التى أثرت فى حياته . كان فى الأربعين من عمره حين تزوج من فتاة تصغره بثلاثة وعشرين عاماً كان قد عرفها وهى فى مهدها . . هذه الفتاة هى أرماند بيچار (Armande Béjart) شقيقة زميلته فى الفرقة مادلين (Madeleine) .. ولم يكن فارق السن هو المظهر الوحيد لعدم توافق الزوجين ، فقد كانت ارماند – وهنا العنصر الهدام فى حياتهما – تافهة إلى حد الحمق ، عابثة إلى حد التهتك . وكانت حياة موليير معها سلسلة من الخلافات العنيفة ، ومصدراً

لتهجمات جائرة . . وكثر القيل والقال ، وتواترت الإشاعات إلى حد أن ممثلا بفرقة بورجونى (Bourgogne) (المنافسة لفرقة موليير) بعث إلى الملك برسالة اتهم فيها موليير بأنه متزوج من ابنته التى أنجبها من خليلته السابقة مادلين بيجار ! . . على أن الشيء الذى يعنينا هو أن زوجة موليير لم تكن جديرة به ، وأن بعدها عن مستوى عبقريته وعبثها الدنىء قد سمما حياته وأصاباه بتعاسة دائمة .

وظل موليير ينوء بحياته الخصبة والمريرة معاً : يدير أكبر فرقة مسرحية فى باريس ، ويؤلف لها المسرحية تلو الأخرى فى سرعة فائقة (ثلاث مسرحيات فى النصف الأول من عام ١٦٦٨) ، ويقوم بتمثيل الدور الأول فى كل منها . . وكل ذلك فى جو خانق من القلق والضيق يضاعف تسممه التهاب رئوى وسعال حاد متقطع . . وقبل وفاته بشهرين أشفق عليه صديقه بوالو ، فحاول اقناعه بالكف عن التمثيل وبالا كتفاء بالتأليف ، ولكن موليير رفض أن يتخلى عن فرقته ، وأن يتوقف عن تأدية رسالته كاملة . . وأقبل ذلك اليوم المشئوم فى حياة الأدب والمسرح ، ١٧ فبراير ١٦٧٣ . . كانت «الفرقة الملكية» تمثل مسرحية «مريض الوهم» للمرة الرابعة . . اشتدت العلة على موليير وهو يقوم بدوره بشكل لحظه الجمهور ، ولكنه بذل من الجهد الجهيد ما مكنه من مواصلة دوره حتى نهايته . . وهنا نقل إلى بيته ، ولم يكد يأوى إلى مضجعه حتى أخذ سعاله يتضاعف فى عنف أدى إلى انفجار أحد شرايين رئتيه . ففقد النطق ، وتدفق الدم من فمه ، ثم قضى نحبه فى نفس الليلة . . وظل رجال الدين حانقين عليه حتى بعد وفاته إذ بقيت مسرحيته «طرطوف» ماثلة فى مخيلاتهم : تباطأ القس الذى استدعى فى المجىء ولم يصل إلا بعد إلحاح طويل ، وحين كان موليير قد فارق الحياة . . ورفضت كنيسة «سانت أوستاش» (Saint-Eustache) أن يدفن كالمسيحيين ، وتحرج الموقف . واضطرت زوجته إلى الالتجاء إلى الملك ملتمسة منه التدخل لدى كبير أساقفة باريس . ونجحت مساعى لويس الرابع عشر بعض النجاح إذ أذنت الكنيسة بالدفن على أن يتم ليلا بدون صلاة على الجثمان ولا احتفال دينى ! . . سخرية من سخريات القدر ! ولكن أفظع منها أن يحتوى يوم العبقرى - كيوم كل الناس - على أربع وعشرين ساعة ، وأن تنتهى حياة عبقرى كموليير وهو فى الواحد والخمسين من عمره ! !

(٢)

من الغريب أن موليير . وهو خالق الفن الكوميدى الحقيقى فى فرنسا ، كان يميل إلى التراجيديا ، وربما كان مرد ذلك إلى تعاسته فى الحياة . . إلا أن مأساته «دون جارسيا دو نافار» (Don Garcia de Navarre) أصيبت بفشل ذريع كان بمثابة إنذار حض موليير على العدول عن التراجيديا . . والحق أنه خلق للفن الملهوى : حدث حين عاد بفرقته إلى باريس إثر رحلته الطويلة فى الريف أن مثل مسرحيته الشهيرة «المتحذلقات المضحكات» (Les Précieuses ridicules) وإذا برجل مسن لا يتمالك نفسه من الاعجاب فيطلق هذه الصيحة التى دوت فى أرجاء المسرح : «تشجع ، تشجع يا موليير ! ها هى الكوميديا الحقيقية» . . لقد كانت تلك المسرحية تبشر بثورة من أجل الذوق السليم . . هذا العبقرى الذى صور عادات عصره ، اكتشف فى الوقت نفسه خبايا النفس البشرية ؛ أدبه إذن عالمى بقدر ماهو فرنسى ؛ يقول سانت بيف (Sainte-Beuve) «إن أهم خصائص عبقريته هى الإنسانية الأبدية المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتصوير عادات عصره ، وإن ملابس شخصياته تخفى تحتها الإنسان فى كل العصور» .

وموليير يختلف حتلافاً بيناً عن كل من سبقه من

كتاب المسرح ؛ يختلف عن كتاب الإغريق والرومان، وعن كتاب العصور الوسطى والقرن السادس عشر ، وعن الكتاب الذين سبقوه مباشرة ؛ يختلف مثلا عن أرسطوفان ، لأن أرسطوفان صور شعب أثينا أكثر من تصويره الإنسان العالمي ، بشجاعة نادرة وهجاء بليغ ، الأمر الذى يمنح مسرحياته قيمة تاريخية تجعل منها ما يشبه الوثائق عن عهد صاخب من عهود الديموقراطية الأثينية . أما موليير فقد تصدى للعيوب والرذائل التى تصيب البشرية فى جميع البلاد وجميع الأزمان . . ويختلف عن بلوت (Plaute) لأن كوميديا بلوت – هى الأخرى – هجاء اجتماعى ينصب على إطار محلى ، هو المجتمع الرومانى فى عصره . صحيح إن لهذه الكوميديا طابعاً مبتكراً هو ثأرها للعبيد من سادتهم (عزا بلوت إلى العبيد الذكاء والشرف ، وإلى السادة الحمق وأحياناً الخسة) ، إلا أن إنتاج موليير يدخل فى إطار أوسع يضم القصر والمدينة والقرية ، فضلا عن أنه طويل يحتوى على العديد من آفات البشرية .

نعم يقال إن ميناندر (Ménandre) درس القلب الإنسانى واستطاع أن يصور الحياة البشرية ؛ إلا أن أباطرة بيزنطة حرقوا أهم إنتاجه استجابة لتوجيه رجال الدين ؛ إذن فمن العبث أن نبحث عن أوجه شبه بينه وبين موليير أو أن يزعم أحد أن موليير قد اقتدى به . . ويختلف عن تيرانس (Térence) لأن كوميديا تيرانس ينقصها الابتكار والجسارة ، وتشبه الخرافات اليونانية أكثر من تصويرها للمجتمع الرومانى فى عهد (Scipion) و (Lélius) ، وتصلح للقراءة أكثر من صلاحيتها للتمثيل . . إن موليير يتفوق على هؤلاء جميعاً لأن لديه أبرز خصائص فنونهم جميعاً ويزيد : فنه هو يتميز بنزعة هزلية كنزعة (ارسطوفان) ، وبجسارة ومرح شبيهين بجسارة ومرح (بلوت) ، وبرقة تذكر برقة (تيرانس) ؛ ولكنه يبزهم جميعاً بما خلق من نماذج بشرية تصور طبيعة الإنسان فى أبرز ملامحها . . .

ويختلف موليير كذلك عن كتاب المسرح فى العصور الوسطى لأن المسرح فى تلك الحقبة كان دينياً فى جوهره . . ويختلف عن كتاب القرن السادس عشر ، لأن كوميديا هؤلاء الكتاب، صحيحا لم تكن مصطبغة بصبغة دينية ، ولكنها كانت فى دور التكوين بحيث يستحيل عقد أية مقارنة بينها وبين فن موليير الأصيل . . ويختلف عن أسلافه المباشرين من مقلدى المسرح الإسبانى أمثال هاردى (Hardy) وتيوفيل (Théophile) وسكوديرى (Scudéry) وسكارون (Scarron) ؛ لأن إنتاجهم كان ينبع من الخيال، أكثر من اعتماده على الملاحظة ، ويخلو من تحليل للشخصيات ، ويزخر بالمواقف الغريبة المعقدة التى يتحتم على الإنسان أن يلغى عقله إن أراد تصديقها . . ثم إنه يختلف عن كورنى (Corneille) صاحب ملهاة « الكذاب » ، بالرغم من أن موليير يعترف بأن هذه المسرحية هى التى دلته على الطريق الحقيقى الذى كان عليه أن يسلكه . شتان بين كوميديا موليير وكوميديا كورنى ؛ فهذه الأخيرة تصور عادات بشرية تختلف باختلاف الناس ، وتضم مواقف غريبة ملغزة ، وشخصيات لا تتكلم باسم خالقها وإنما كثيراً ما يتكلم المؤلف باسمها .

(٣)

كتب موليير قرابة ثلاثين مسرحية أجودها – عدا « البخيل » – « المتحذلقات المضحكات » (Les Précieuses ridicules) ، ١٦٥٩ ؛ « طرطوف » (Tartuffe) ، ١٦٦٤ ، ٦٧ ، ٦٩ ؛ « المترمت » (Le Misanthrope) ١٦٦٦ ؛ « البرجوازى الشريف » (Le Bourgeois gentilhomme) ، ١٦٧٠ ؛ « النساء العالمات » (Les femmes savantes) ١٦٧٢ ،

« مريض الوهم » (Le malade imaginaire) ، ١٦٧٣ .

١ – « المتحذلقات المضحكات » :

مسرحية بالنثر من ثلاثة فصول ، ملخصها : أن شريفين شابين من أشراف الريف قدما إلى باريس ليتزوج أحدهما من ابنة برجوازى ثرى ، وليتزوج الآخر من ابنة عمها . وتستقبلهما الفتاتان استقبالا سيئاً لأنهما لا تبيحان فكرة الزواج إلا بعد سلسلة من المقدمات والمغامرات الخيالية . . ويثأر الشريفان بأن يرسلا إليهما خادميهما متنكرين فى زى ماركيزين يتحدثان إليهما بالأسلوب الذى يروقهما . . ثم يقبل السيدان وينهالان على خادميهما بالعصا ، ويجردانهما من ثيابهما ، ويتركان الفتاتين ذليلتين بينما يثور الثرى ويؤنبهما على سوء سلوكهما الذى جر عليهما هذه النهاية الشائنة . . وهذه المسرحية تتناول بالنقد المجتمع الذى عاش فيه موليير ، والذى انتشرت فيه الحذلقة بين النساء بتأثير « الصالونات » الأدبية . . وقد أصابت فى الصميم فساد الذوق الذى بدأ يعم ، والتكلف الذى أخذ يضرب أطنابه . وإذا كان موليير يرتفع بمستواه فى هذه المسرحية عن المسرحيات الهزلية التى ألفها قبل ذلك فانه لا يزال – مع ذلك – بعيداً عن الفن الكوميدى الأصيل الذى سوف نخلقه .

٢ – « طرطوف » :

وموضوع هذه المسرحية هو : النفاق الدينى والآثار الوبيلة التى يجرها على أسرة آمنة : رب أسرة غر يشفق على رجل بائس يتصنع الورع فيأويه فى بيته . . وينقسم أعضاء هذه الأسرة فريقين : أحدهما يضيق بوجود « طرطوف » ويشك فى صدق نياته ، والآخر يتعصب له تعصباً أعمى ، ويقرر رب الأسرة الساذج تزويج ابنته من الدخيل المرائى بالرغم من معارضة الفريق الأول وتوسلات الفتاة المسكينة . وتتدخل زوجة الأب لدى « طرطوف » نفسه علها تنتزع من ذهنه مشروع الزواج بعد أن أخفقت فى أن تثنى زوجها عن عزمه . . هنا يستغل « طرطوف » تقابله مع زوجة ولى نعمته فيراودها عن نفسها ! . ويرقى حديثهما إلى مسمع شقيق الفتاة الذى كان على مقربة من الباب فيسرع إلى أبيه ينبئه الخبر . . ويسأل الرجل الغر « طرطوف » أن كان ما سمعه حقاً فيرد بالإيجاب ، ويقر أنه شخص خسيس يستحق الطرد . . ويعود رب الأسرة إلى الاشفاق عليه ، ويتهم ابنه بأنه تجنى على « الرجل المسكين » ، ويطرده من بيته . ويعلن أنه يهب هذا الأخير كل ما يملك . . ويفكر الفريق المناهض فى حيلة تخلص « اورجون » من سلطان « طرطوف » عليه ، وتقنعه زوجته بأن يختفى تحت منضدة ليسمع بنفسه ما سيدور بينها وبين « طرطوف » من حديث . . وتستدعى « المبر » المنافق الوضيع فيراودها من جديد عن نفسها . . هنا يفيق « اورجون » من سكرته ويأمر « طرطوف » بمغادرة بيته ، ولكن « طرطوف » يتجبر ويعلن أنه هو الذى فى وسعه أن يطرد الأسرة كلها . . ويتذكر « اورجون » أن فى حوزة « طرطوف » صندوقاً يحتوى على وثائق خطيرة يمكن أن تقوده إلى المحاكمة إن استغلها الرجل الدنىء . ويخرج « طرطوف » ثم يعود مصطحباً أحد رجال الشرطة ، ويطلب إليه أن يلقى القبض على ولى نعمته . . وهنا المفاجأة الكبرى : إن رجل الشرطة يقبض عليه هو ! ذلك لأن « طرطوف » أحد المجرمين الخطرين الفارين من وجه العدالة . أما « اورجون » فقد عفا عنه الملك تقديراً لخدماته السابقة . . وهذه المسرحية كانت فى البداية من ثلاثة فصول حين مثلت للمرة الأولى أمام لويس الرابع عشر . وقد أثارت ضيق رجال الدين الذين نادى أحدهم بحرق موليير حياً ، الأمر الذى أدى إلى حظر تمثيلها مرتين . . واستمرت الحملة التى

شنت عليها خمس سنوات ، إذ لم يمنح لويس الرابع عشر إذنه بتمثيلها أمام الجمهور إلا فى سبتمبر ١٦٦٨ .

٣ ـ « المتزمت »[١]:

مسرحية بالشعر من خمسة فصول ذات موضوعين: أحدهما أساسى ، وهو تصوير متزمت وقع فريسة حب امرأة لعوب ، والآخر هجاء للطبقة الأرستقراطية . ويعتبر بعض النقاد هذه المسرحية أروع ما كتب موليير على الاطلاق ؛ وهى تتناول بالتحليل العديد من العواطف والانفعالات الإنسـانية : التسامح المفرط (فيلانت Philinte) ـ الدلال العابث (سيليمان (Célimène)) ـ النميمة (سيليمان وأتباعها) ـ تصنع الحياء (ارسينويه Arsinoé) ـ الغرور (أورونت Oronte) ـ الغطرسة (الماركيزان) ـ الحب التافه (أورونت ، أكاست ، كليتاندر Oronte, Acaste, Clitandre) ـ وبجانب هذه العيوب والآفات توجد بعض الفضائل ذات الطابع العام كذلك: الصراحة واستنكار الشر (السيست Alceste) ـ الاخلاص والاعتدال فى التسامح (اليانت Eliante) ـ الحب الجاد العميق (السيست Alceste) .

٤ ـ « البرجوازى الشريف »[٢]:

مسرحية بالنثر من خمسة فصول ، وموضوعها الغرور الطموح لدى أحد البرجوازيين . ويمكن اعتبارها من فصل واحد كبير تتخلله فواصل من الموسيقى والرقص ، وهى بهذا فريدة فى نوعها فى إنتاج موليير . وإذا نظرنا إلى تطور الحوادث فيها أمكننا تقسيمها إلى ثلاثة أجزاء :

أولا : الفصلان الأولان ، وهما يكوّنان ما يشبه ملهاة قائمة بذاتها تحتوى على مزيج من الكوميديا والهزل (يعرض علينا موليير أولى حماقات السيد جوردان Jourdain كمقدمة للاستغفال الذى سيكون ضحيته) .

ثانياً : الفصل الثالث والنصف الأول من الفصل الرابع ، وهذا الجزء يحتوى على كوميديا عادات (هجاء ضد أمثال السيد جوردان فى القرن السابع عشر بفرنسا) وكوميديا شخصيات (تصوير للغرور والطموح)

ثالثاً : نهاية الفصل الرابع والفصل الخامس ؛ وهذا الجزء يشمل الهزل التركى .

وقد قوبلت هذه المسرحية بفتور نظراً إلى أن لويس الرابع عشر لم يثن على موليير وإنما التزم الصمت بعد تمثيلها أمامه . الأمر الذى أطلق ألسنة رجال القصر بالنقد اللاذع الذى يدنو من السباب . . وحزن موليير ولا سيما أن الملك كان قد اطلع على نص المسرحية وأقره . وبعد يومين استدعاه لويس الرابع عشر وقال له « إننى لم أكلمك عن مسرحيتك فى أول عرض لها لأنى خشيت أن تكون قد خدعتنى الطريقة التى مثلت بها . ولكنك فى الحق لم تفعل شيئاً لم يمتعنى ؛ إن مسرحيتك ممتازة » . وإذا برجال القصر الذين جرّحوه بالأمس يزجون إليه أرق المديح ! ! (مثلت هذه المسرحية ثمان وأربعين مرة خلال عشرة أشهر) .

٥ ـ النساء العالمات :

مسرحية بالشعر من خمسة فصول تصور تصنع فئة من النساء وحذلقتهن وما يجر ذلك من عواقب وخيمة على إحدى الأسر البرجوازية . . الحركة تدور حول مشروع زواج هانرييت (Henriette) من كليتاندر

(١) ترجمها محمد عثمان جلال فى عام ١٨٢٨ تحت عنوان « الشيخ متلوف » . وقد استعمل فيها اللغة العامية ، وغير أسماء شخصياتها ، وتصرف فى ترجمته تصرفاً لا يبعدها كثيراً عن الأصل. وقد نشرها مع ثلاث كوميديات أخرى لموليير هى : النساء العالمات ، و « مدرسة الزوجات » و « مدرسة الأزواج » .

(٢) ترجمت إلى العامية المصرية بتصرف ، ومثلت فى العام الماضى فى مسرح العروبة بعنوان « حدث نعمة » .

(Clitandre) . . . الحوادث تتولد عن الجهود التى تبذلها – من ناحية – المتحذلقات الثلاث وهن الأم فيلامنت وأختها بيليز وابنتها ارماند (Philaminte, Bélise, Armande) من أجل تزويج هانرييت من متحذلق مثلهن يُدْعى تريسوتان (Trissotin) ، والجهود التى يبذلها – من ناحية أخرى – الفريق المعارض ، أى الأب كريزال (Chrysale) وأخوه اريست (Ariste) والخادمة مارتين (Martine) من أجل إنجاح مشروع زواج هانرييت من محبوبها كليتاندر . . . والعقدة تتكون فى الفصل الثانى حين يوافق الأب – دون علم زوجته – على زواج ابنته من كليتاندر .. والحل يظهر فى الفصل الأخير حين يلجأ اريست (Ariste) إلى حيلة تكشف نيات المتحذلق تريسوتان : تصر فيلامنت على تزويج ابنتها من تريسوتان وترسل فى طلب موثق العقود ، ويدخل اريست فيعلن نبأ افلاس والد الفتاة . . هنا يختفى تريسوتان ، فيقرر اريست أن النبأ الذى أعلنه كان خاطئاً . . وتتزوج هانرييت من كليتاندر .

وهذه المسرحية من أجود مسرحيات موليير وهى تتضمن آراء موليير فى تعليم المرأة .

٦ – مريض الوهم :

مسرحية بالنثر من ثلاثة فصول . . ارجان (Argan) مريض بوهمه ، وهو أنانى وبخيل . . يريد أن يجبر ابنته انجيليك (Angélique) على الزواج من ابن طبيب يتميز بالادعاء والجهل . . وتعد الخادمة طوانيت (Toinette) بمساعدة الفتاة فى محنتها مع أبيها . . وفى نفس الوقت تضاعف زوجة الأم بيلين (Béline) رعايتها لزوجها وتدليلها له ، فيرسل فى طلب موثق العقود ليسجل حرمان ابنته من الميراث لصالح بيلين .. ثم يقبل الطبيب ديافواروس (Diafoirus) ليقدم ابنه توماس (Thomas) . . وترفض الفتاة الزواج من هذا الشاب الأحمق . . ثم يعلم أرجان من ابنته الطفلة لويزون (Louison) أن شقيقتها انجيليك تقابلت مع محبوبها كليانت (Cléante) ، فيثور ويقرر الزج بالمسكينة فى أحد الأديرة إن هى أصرت على رفضها . . ثم يحاول شقيقها بيرالد (Béralde) ثنى أبيه عن عزمه ، وتحاول الخادم أن تثير فى نفسه التقزز من الطب والأطباء فتتنكر فى زى طبيبه بورجون (Purgon) وتشير عليه بأن يبتر من جسمه ذراعاً ليقوى ذراعه الآخر ، وأن يفقأ إحدى عينيه لتشتد حدة بصره فى عينه الأخرى . . ويعلق الابن على هذه « الإشارة » بأن « جميع كبار الأطباء هكذا » . . وتفشل جميع الجهود أمام عناد الأب فيلجأ الابن والخادمة إلى حيلة فعالة : يقنعان أرجان بتصنع الموت ليختبر عواطف كل من زوجته وابنته نحوه . . أما الزوجة فتظهر فرحتها فى قحة ، وأما انجيليك فتستبد بها اللوعة . . وتعدل الفتاة المخلصة عن مشروع زواجها من محبوبها كليانت احتراماً للرغبة التى كانت عند أبيها « قبل وفاته » . . ثم يفتح أرجان عينيه ، ويعد ابنته بتزويجها من كليانت إن هو احترف مهنة الطب ! !

والكوميديا فى هذه المسرحية تبرز خاصة فى تحليل شخصية أرجان ، ذلك الرجل السليم البنية الذى يتوهم أنه مريض ، ويحيط نفسه بالأطباء ، ويفرط فى تناول العقاقير (يتناول فى شهرين عشرين مليّناً واثنتين وثلاثين حقنة شرجية !) .

(٤)

وأحداث مسرحية البخيل تدور فى باريس ، وأهم شخصياتها : البخيل هارباجون (Harpagon) ؛

---

(١) لا يفوتنا ونحن نتكلم عن روائع موليير أن نذكر أسماء بعض مسرحياته التى يعتبرها النقاد فى المرتبة الثانية ، مثلا : « مدرسة الزوجات» (١٦٦٢) – «دون جوان» (١٦٦٥) – «الطبيب بالإكراه» (١٦٦٨) – « انفيتريون Amphitrion » (١٦٦٨) .

وابنه كليانت (Cléante) ؛ وابنته ايليز (Elise) ؛ وشريف من نابولى يدعى انسيلم (Anselme) ؛ وابن هذا الشريف ، فالير (Valère) ؛ وابنته ماريان (Mariane) ؛ وسمسار يدعى السيد سيمون (Maître Simon) ؛ وامرأة تقوم بدور « الخاطبة » تدعى فروزين (Frosine) ؛ والسيد جاك (Maître Jacques) وهو فى خدمة هارباجون يجمع بين وظيفتى « عربجى » و « طباخ » ؛ وخادم كليانت واسمه لافليش (La Flèche).

الموضوع هو تصوير البخل . . والأحداث تتأتى بمشروعات الزواج التى يكوّنها هارباجون من ناحية ، وتلك التى تداعب خيال ابنه وابنته من ناحية أخرى . . والبخل هو المحور الذى تدور حوله كل هذه الأحداث . . . والعقدة تتكون فى اللحظة التى ينبىء فيها هارباجون ابنيه بمشروعاته المتعلقة بالزواج . . والحل يتم فى النهاية بتدخل الشريف انسيلم .

فى الفصل الأول : تتفق ايليز مع ڤالير على الزواج ، وتدبر معه حيلة يدخل بها فى خدمة أبيها ، فيقبله هارباجون فى وظيفة مدبر لشئون بيته بدون أجر : ويرغب كليانت — من ناحيته — فى الزواج من ماريان ولكن تحقيق مشروعه يصطدم بشح أبيه . . إن هارباجون تمتلك مالا وفيراً يخفيه فى صندوق ويخشى أن يكتشفه أحد . . ويستوثق البخيل من أن ماله لم يمس ثم يعود ليطلع ايليز وكليانت على مشاريعه : إنه يعتزم أن يتزوج هو من ماريان ! وأن يزوج ابنته من الشريف انسيلم الذى سيعفيها من المهر ! وأن يزوج ابنه من أرملة غنية !

وفى الفصل الثانى : يبحث كليانت عن وسيلة لاقتراض بعض المال . . ويسعى خادمه لافليش لتدبير هذا المال بمساعدة السمسار السيد سيمون . . ثم يجمع هذا السمسار الشابَّ بالمرابى الذى ارتضى إقراضه ما ما يريد بعد أن فرض شروطاً قاسية . وإذا بكليانت يجد نفسه أمام أبيه وجهاً لوجه ، فالمرابى ليس سوى هارباجون نفسه . . وبعد أن يحتدم النقاش بينهما ، يعود هارباجون إلى بيته ليلتقى بالوسيطة فروزين التى أقبلت لتطلعه على نتائج مساعيها المتعلقة بمشروع زواجه من ماريان ، ولتبتز منه بعض المال بفضل تقريظها وتملقها وما تسوق من أنباء مضللة . . لقد وفقت فى انعاش مزاج هارباجون ، ولكنها أخفقت فى الحصول منه على قطعة واحدة من النقود لأنه أصم أذنيه ، فغادرته وهى تدعو عليه بأن « تخنقه الحمى » .

وفى الفصل الثالث : يوافق هارباجون على أن يقيم وليمة احتفالا بزواجه من ماريان ! ! على ألا تكون هذه الوليمة باهظة التكاليف ! ويظهر شحه الشديد فى التوصيات التى يدلى بها إلى خدمه وابنيه . . وتصطحب فروزين ماريان إلى بيت هارباجون . ولا تكاد هذه الأخيرة تطل على وجهه حتى تتقزز من دمامته . . وتدهش الفتاة إذ تجد الابن — وهو غريم أبيه — حاضراً . . . إلا أن هارباجون يجهل مشروع كليانت . . وتسعد ماريان بهذا الالتقاء ، ويمعن كليانت فى الاهتمام بها والاشادة بحسن اختيار أبيه بعبارات يصب فيها إعجابه هو بطريقة بليغة تفطن الفتاة إلى مغزاها . . ويلمح الخاتم الكبير الذى فى أصبع أبيه فيخلعه فى رفق ليريه لماريان ، وما إن يستقر فى إصبعها حتى يتوسل إليها أن تحتفظ به كهدية من صاحبه ! ويمتقع لون البخيل ولكنه لا يملك أن يقول شيئاً أمام الفتاة ، وإن كان قد كال لابنه أقذع السباب فى الخفاء .

وفى الفصل الرابع : يرتاب هارباجون فى نيات ابنه كليانت إثر موقفه إزاء ماريان ، فينفرد به محاولا أن ينتزع منه اعترافات تكشف له الأمور . . يسأله عن رأيه فى ماريان فيجيب بأنها مدللة ، ضحلة الذكاء ، تافهة العقلية . . ويتصنع هارباجون الأسف : إن التفكير هداه إلى الاقلاع عن مشروع زواجه من ماريان بسبب الفارق الكبير فى العمر بينهما ، ولقد

حسب أن ابنه أكثر لياقة منه ! . . هنا يعترف كليانت بما بينه وبين ماريان من حب متبادل . . ويطير صواب هارباجون ، ويدور بينه وبين ابنه حوار عاصف . . وتسودّ الدنيا فى نظر كليانت ، ثم يتلألأ الأمل فى نفسه : فها هو خادمه « لافليش » يهرول إليه ويلقى فى أذنه بنبأ خطير : لقد سرق الصندوق الذى يحوى مال البخيل حين كان هارباجون منهمكاً فى حديثه مع كليانت ، وهو يضعه تحت تصرف سيده ليعينه على بلوغ مرماه . . ثم يظهر هارباجون بعد أن اكتشف السرقة . . إنه فى حالة يرثى لها ، وهو يرعد ويزبد ، ويتوعد الدنيا كلها ، بل يهدد نفسه بالشنق إن هو لم يعثر على ما سرق منه .

وفى الفصل الخامس : يُفتح التحقيق فيتهم هارباجون الناس جميعاً . . ويبدأ رجل الشرطة مهمته باستجواب السيد جاك الذى يوجه الريبة نحو فالير — (مدبر شئون البيت) لأنه لم يكن على وئام معه — إذ يدعى أنه أبصره فى الحديقة و (حيث كان يوجد الكنز) . . ويلوم هارباجون فالير على استغلاله طيبته ، ودخوله بيته بنية خيانته . . هنا يقع التباس غريب . . هرباجون يتكلم عن خزانته ، وفالير يتكلم عن محبوبته ايليز . . ثم يفطن البخيل إلى ما يعنيه فالير بقوله « إنه على استعداد لأن يموت من أجل عينيها الجميلتين » فتتضاعف ثورته ضد فالير الذى يغضب بدوره فيكشف عن شخصيته الحقيقية : إنه ابن شريف من نابولى يسمى دون توماس دالبورسى (Don Thomas d'Alburci)...ويقول انسيلم لفالير إنه صديق لذلك الشريف ، ويطلب إليه اثبات ما يزعم . . ويظهر فالير خاتماً صغيراً من الياقوت وسواراً من العقيق (كان فالير قد حاول عبثاً العثور على أبيه بعد أن نجا من الغرق) . . وتسمع ماريان وترى فتعانق فالير ، إنه أخوها ، ويعانقه انسيلم ، إنه أبوه ! . و يطلب هارباجون إلى انسيلم أن يدفع قيمة « ما سرقه منه فالير » ! . . ولا تكشف حقيقة السرقة إلا حين يعود كليانت فيعترف بأن الصندوق لديه ، ويشترط لرده أن يوافق أبوه على زواجه من « ماريان » ، وتتدخل « ماريان » فتطلب أن يوافق « هارباجون » كذلك على زواج « فالير » من « إليز » . . ويفرض البخيل بدوره شرطاً : أن يستوثق قبل موافقته من أن يداً لم تعبث بما تحتويه خزانته . . ويخطر « انسيلم » (والد فالير) بأنه لن يستطيع منح ابنته مهراً . . ويحتم عليه أن يتكفل بنفقات الزواجين . . ويوافق « انسيلم » على جميع شروط « هارباجون » بما فى ذلك تكفله باعداد ملابس جديدة ليرتديها البخيل فى حفل الزفاف ! . . وتعم السعادة جميع الحاضرين إلا شخصاً واحداً هو رجل الشرطة ، الذى يأبى « هارباجون » أن يدفع له « أتعابه » . : ويرتضى « انسيلم » أن يتولى هو دفع هذه الأتعاب ، بينما يصيح « هارباجون » فى نشوة الفرح : « وأخيراً فانى ذاهب لأعيد النظر إلى خزانتى ! »

(٥)

عُرضت مسرحية البخيل فى « مسرح القصر الملكى » (Palais-Royal) فى ٩سبتمبر ١٦٦٨ ، وبعد أن مثلت تسع مرات اختفت ولم يستأنف تمثيلها إلا بعد شهرين . ويقال إنها قوبلت فى البداية بفتور من الجمهور ؛ ويعزى هذا الفتور إلى أنها كتبت بالنثر فخرقت بذلك (مثل مسرحية دون جوان مثلا) إحدى قواعد المسرح الكلاسيكى ؛ إذ كان العرف يقضى بأن تكتب المسرحيات الجادة بالشعر ، وأن يترك النثر للمسرحيات الفكاهيــة (la farce) ؛ والواقع أن رواية البخيل أدهشت التقليديين وأثارتهم فصاحوا قائلين : « أمجنون موليير هذا ؟ . . أيعتبرنا حيوانات إذ يفرض علينا خمسة فصول بالنثر ؟ ! . . » . ويقال إن راســين (Racine) قال لبوالو (Boileau) حين التقى به ذات مرة : « لقد لمحتك أخيراً فى مسرحية موليير ، ولاحظت أنك كنت المتفرج الوحيد الذى

يضحك ! » . . وربما قصد بوالو أن يقول إن رواية البخيل فى جوهرها مأساة لا ملهاة ، الأمر الذى زعمه كثيرون (سنتعرض لذلك بعد حين) . . ويزعم فولتير أن موليير كان قد اعتزم كتابة مسرحيته بالشعر ثم رضخ لرغبة ممثليه الذين أقنعوه باستعمال النثر فى صياغتها . والحق أن النثر يسهل مهمة المخرج والممثل على السواء ، فهو يسمح بتعديل النص بالإضافة أو الحذف دون تشويهه ، ثم إنه لا يجبر الممثلين بالتقيد – فى بعض الفقرات – تقيداً حرفياً ، كما حدث بالنسبة لمحتويات قائمة الطعام التى كان هارباجون يعدها لوليمة الزفاف والتى كان ممثلو فرقة موليير يضطرون فيها أحياناً إلى الارتجال (طبعة عام ١٦٨٢ هى التى حددت نهائياً تفصيلات هذه القائمة) ؟

ويعيب بعض النقاد على مسرحية البخيل « رداءة صياغتها » ، فيزعم سارسيه Sarcey مثلا أن المشهدين الأولين مثلا مجردان من الحركة المسرحية ، وأنهما يزخران بالعبارات التى يصعب على الممثلين النطق بها بسبب امتلائها بالجمل الاعتراضية وافتقارها إلى الوضوح ، كما يزعم أن الأسلوب بوجهة عامة أقل مسرحية فى « البخيل » منه فى مسرحيات موليير الأخرى التى بالنثر ، وإن كان يعترف بأن دور « هارباجون » – على العكس – متماسك ومصوغ صياغة مسرحية ممتازة .

ويعيب آخرون على موليير مبالغته وتهويله فى بعض تفصيلات مسرحيته ، مثلا حين يتهم هارباجون الخادم بالسرقة ويطلب إليه أن يفتح يديه ، ثم أن يفتح يديه الأخريين ! . . ولكنهم ينسون أن المسرح مرآة مكبّرة ؛ ويرد عليهم رينيه بريه (René Bray) بأن العالم الكوميدى يختلف عن عالم الحياة ، وأن الحقيقة فيهما لا تقاس بمقياس واحد ، والدليل على ذلك أن النظارة لا يفكرون فى لا منطقية ما يطلبه هارباجون من لافليش (La Flèche) وإنما ينفجرون بالضحك بدافع من هذه اللامنطقية بالذات .

ماذا يدين به موليير – فى مسرحية البخيل – لسلفه من الكتاب . . إنه أجرأ من تصدى لرذيلة البخل . صحيح إنه استعار موضوعه من بلوت (Plaute) ؛ إلا أننا ندرك مدى استفادته من تجارب القرون العشرين التى انصرمت منذ حياة هذا الكاتب اللاتينى ، فلقد أفاد كذلك مما نجح فيه كتاب آخرون سبقوه أمثال لاريفيه (Larivey) وبواروبير (Boisrobert) . . . أخذ فكرة تصوير البخل عن بلوت (مسرحية بلوت تسمى L'Aurilaire أو القِدر) ولكنه غير ظروف حوادث مسرحيته وجعل شخصية بخيله هرباجون تختلف تماماً عن شخصية بخيل بلوت » (أوكليون Euclion) بالرغم من التفاصيل العديدة التى تتشابه فى كلتا المسرحيتين : فارتضاء ميجادور (Mégadore) الزواج من ابنة اوكليون بلا مهر تقدمه إليه هو الذى أوحى إلى موليير بما قاله على لسان فالير (Valère) فى الفصل الأول من أن الفتاة ينبغى أن ترتضى الزواج بلا تردد من رجل يتقدم إليها ويوافق على الاقتران بها بلا مهر . .

ورغبة هارباجون فى طرد لافليش (خادم كليانت) تذكّر بافتتاحية مسرحية بلوت التى يظهر فيها اوكليون وهو يريد طرد خادمه . . وفى Aululairell يخفى القِدر ، المحتوية على مال اوكليون ، أحدُ العبيد ، وفى « البخيل » يسرق أحد الخدم صندوق « هرباجون » . : وفى المسرحيتين يصاب كل من « أوكليون » ، و« هرباجون » من جراء السرقة بموجة من اليأس العنيف . . ويستوحى موليير حوار هرباجون الداخلى (مونولوجه) من مسرحية « بلوت » بطريق مباشر . . وتتشابه المسرحيتان كذلك من حيث ذلك الالتباس الذى وقع حين كان الأب يتحدث عن سرقة كنزه بينما كان محدثه يتكلم عن محبوبته التى يريد الزواج منها .

واستفاد موليير أيضاً من مسرحية للاريفيه (Larivey)

تسمى « أرواح » Esprits التى قلد صاحبُها هو الآخر « بلوت » بابتكار ملحوظ : جعل موليير من « هارباجون » – مثلما فعل لاريفيه بالنسبة لسيڤران (Séverin) – بخيلا ثرياً ساذجاً فى عواطفه .. واستعار ختام مسرحيته من ختام مسرحية « أرواح » . . على أنه لا ينبغى أن نبخس موليير حقه : فابتكاره فى تقليد مسرحية « بلوت » يفوق ابتكار لاريڤيه فى تقليدها ؛ ثم إن شخصية بخيل « موليير » مدروسة بطريقة أدق وأعمق من تلك التى درست بها شخصية بخيل «لاريڤيه» ؛ وإذا كان « سيڤران » بخيلا وشريراً وجباناً فان الشح يظل على مر الأحداث أبرز مقومات شخصية « هارباجون » .

وما دمنا نحاول أن نعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله فيتحتم علينا أن نذكر كذلك أن موليير قد استعار مشهداً من إحدى روايات « بواروبير » هى (La Belle Plaideuse) ، ذلك المشهد الذى يظهر فيه أحد كبار المرابين فى باريس (هارباجون) وجهاً لوجه مع ابنـــه الذى كان قد لجأ إليه عن طريق أحد الوسطاء دون أن يدرى أنه أبوه . . وأن المساعى التى تقوم بها « الخاطبة » فروزين (Frosine) والحيل التى تدبرها كثيراً ما يوجد مثلها فى المسرح الإيطالى .

على أن الشىء الحيوى فى هذا الصدد هو أنه لا ينبغى الإسراف فى تقدير اقتباسات موليير والمبالغة فى تفسيرها ؛ صحيح أن أعداءه يتهمونه بأنه سرق من الكتب القديمة نصف ما كتب . . ولكن الأصح من ذلك هو أنه أكثر عباقرة عصره خلقاً وإبداعاً ، بالرغم من أنه ربما كان أكثرهم تقليداً ! وإذا كانت اقتباساته تأتيه عفواً مما رسخ فى ذاكرته من القراءات العديدة ، فهى تتشكل بفضل قلمه المبدع الذى يستمد خصوبة مادته أولا وقبل كل شىء من التأمل فى سلوك الناس .

هل بنيت كوميديا البخيل على موضوع تراجيدى ؟ يقول جوته (Gœthe) : « إن « البخيـــل » ، من بين جميع مسرحيات موليير – التى تقضى فيها الرذيلة كلية على الرحمة التى تربط بين الأب وابنه – تتميز بعظمة نادرة ؛ وهى تراجيدية إلى حد كبير » . . هذا صحيح ، ولكنها ملهاة على كل حال . نعم إنها تتضمن مواقف صارمة أو عنيفة كهذه : أب يصغر فى أعين أبنائه ، ويفقد احترام جيرانه وخدمه . . فتاة تضلل أباها بأن تدبر إلحاق حبيبها بوظيفة فى بيت أسرتها . . ابن يعد سمسار الربا بأن والده سيموت – إن لزم الأمر – قبل ثمانية أشهر ! . . . الخ ، ولكن موليير يحد من الخسائر : الأسرة مهددة ، ولكنها لم تتبذل ولم تتهدم . . وهو يحول بيننا وبين التفكير فى تراجيدية الموضوع بالمواقف الهزلية التى يبرزها هنا وهناك فى شتى مشاهد المسرحية : بخيل مرابى يقول له الوسيط إن الشاب الذى يلتمس الاقتراض يتعهد بأن يموت والده عما قريب ، فيرد فى بشاشة حمقاء : « هذا شىء له قيمته » ، دون أن يدرى أنه يقصد نفسه ، لأن الشاب ليس فى الواقع إلا ابنه دون علم منه هو الآخر . . ألا تستحيل هذه العبارة من عبارات « هرباجون » الصارمة الممقوتة إلى شىء يثير الضحك ؟ وحين يتمنى « هرباجون » موت نفسه ، ألا يثير الضحك كذلك ؟ لو أنه تمنى موت الآخرين لكانت عبارته – على العكس – بغيضة ، مستنكرة ، مثيرة للتقزز . مسرحية البخيل كوميديا لا تخفى المرارة التى قد تقنع الهزل . وموليير ينظر إلى الحقيقة البشرية بعين شاعر كوميدى ؛ قد تكون هذه الحقيقة مؤلمة ، ولكنه يهدف من تصويرها لنا إضحاكنا ، لأنه إنسان ؛ والإنسان حيوان ضاحك ! .

(٦)

موليير رجل الطبيعة الإنسانية . . صحيح أنه ينتمى إلى عصره الذى صور أبرز ملامحه تصويراً أصدق من كل ما عداه ، ولكنه – مع ذلك – أكثر كُتَّاب هذا العصر تحرراً . . أكثر تحرراً حتى من كُتَّاب كراسين

(Racine) وبوالو (Boileau) ، مع أنهما يصغرانه بأربعة عشر عاماً . . العيوب والرذائل التى تصدى لها كانت منتشرة فى القرن السابع عشر ، ولكنه حللها تحليلا يجعل من شخصياته نماذج بشرية خالدة . . لقد تغلغل فى النفس الإنسانية ، وسبر غور قلب الإنسان فى كل الأزمان وكل البلاد ؛ من هنا ينتمى إلى جميع الأزمنة أيضاً . . يقول سانت بيف : « إن وجه موليير وإنتاجه يظهران فى القرن السابع عشر ، ثم يخرجان منه . . وإن فكره يتخطى هذه الحدود لأنه عالمى » . .
ويقال إن الممثل الإنجليزى كمبل (Kemble) استكثر على فرنسا شرف انتماء موليير إليها ، فقال – حين زار باريس – فى حفل التكريم الذى أقامه له زملاؤه الفرنسيون : « إن موليير لا يتبع أى شعب من الشعوب ، إنه عبقرية الكوميديا على الاطلاق ، وقد قُدِّرَ لها أن تظهر فى فرنسا » .

ومن المؤكد أن إنسانية إنتاج موليير ترجع إلى أنه يؤسس سخريته وهجومه على فكرة مؤداها أن الطبيعة خيرة وحكيمة ، وأن الرذائل والعيوب تشوهها ، فى حين أن هذه الطبيعة إن اتبعت كانت مصدر الصواب ودعامة الاعتدال . . والفضائل التى توحى بها لا ينبغى النظر إليها على أنها مواقف بطولية ، وإنما على أنها ضرورات تقتضيها حاجة الناس إلى التعايش ؛ يقول فى مسرحيته « مدرسة الأزواج » (L'Ecole des maris) :
« ينبغى على الإنسان ألا يشذ بسلوكه عن غالبية أنداده . وإن من الأفضل أن يتبع عن طيب خاطر فئة المجانين – إن كانت تشكل الكثرة – عن أن يقف ضد الجميع وحيداً فى معسكر العقلاء » . . كوميديا موليير إذن تريد أن تكفل التوازن فى حياة الفرد مع الجماعة ، وهى – تبعاً لهذا – تهدف إلى تحقيق نوع من النظام ؛ يقول أندريه روسو (André Rousseaux) : « يزعم بعض الناس أن الحياة حلم ، ويرى آخرون أنها خرافة ، ولكنها بالنسبة لموليير نظام مفقود . . ووسط بقايا هذا النظام المتناثر على أرض البشر ترسم الكوميديا طريقها » .

وحسبنا أن نورد بعض تلك الأحكام – وهى تعد بالآلاف – التى أصدرها عن موليير أعلام الأدب وعباقرة الفكر :

بوالو (Boileau) ، فى القرن السابع عشر ، إثر موت موليير :

+ « إن الكوميديا المستحبة قد أُذهِلت ،
+ « وعبثاً حاولت أن تفيق من صدمتها البالغة العنف ،
+ « ولقد عجزت عن الوقوف على قدميها » .

فولتير (Voltaire) ، فى القرن الثامن عشر :

« إن موليير – إن أمكن القول – مُشرِّع اللياقة فى العالم » .

شامفور (Chamfort) ، فى القرن الثامن عشر :

« إن موليير فريد فى نوعه ، وإن العرش الذى كان يتربع عليه لا يزال شاغراً » .

ويناجى الفريد دى موسيه Alfred de Musset – فى القرن التاسع عشر – ذكرى موليير فى الأبيات التالية :

+ « يا أستاذنا جميعاً ، إذا كان قبرك مغلقاً ،
+ « فدعنى أبحث فى ثراك النابض بالحياة ؛
+ « عن شعاع . . . وأقلدك .

وبلغ بشدة اعجاب جوته بموليير Gœthe – فى القرن التاسع عشر – أنه كان يعيد قراءة إنتاجه مرة كل عام ، يقول : « إن موليير من العظمة بحيث يشعر الإنسان كلما أعاد قراءته بدهشة جديدة . إنه رجل كامل وفريد » . . وفى مكان آخر : « يا لسمو نفسه ، ويا لصفائها ! . . إنى أعرف موليير وأحبه منذ شبابى ، ولقد ظللت أتعلم منه طوال حياتى . وإن

ما يفتننى فيه ليس فحسب كمال تجربته كفنان ، ولكن أيضاً سمو ثقافة نفسه كشاعر » .

ويضعـــه سانت بيف Sainte-Beuve — فى القرن التاسع عشر — بين أعظم عباقرة الإنسانية ، يقول فى ختام بحث عميق عنه : « سوف تتعدد فى المستقبل الشهرات والعبقريات والكتب ، وسوف تتغير صور الحضارات إن استمرت ، ولكن توجد خمسة أو ستة أعمال دخلت فى أعماق الفكر الإنسانى التى لا تتبدل . وإن كل شخص يضاف إلى زمرة من يحسنون القراءة لهو قارئ جديد من قراء موليير » . . . « لقد كان موليير يهدف إلى تقويم الإنسانية ومواساتها فى وقت واحد » .

بيير بريسون (Pierre Brisson — معاصر) :

« إن إنتاج موليير الذى تتحرك فيه قرابة ثلاثمائة وخمسين شخصية لهو صورة عصر أقل من كونه تعبيراً عن عقيدة . . إنه ليس حقيقة زمن ولا حقيقة فن وإنما حقيقة إنسان » .

جون شربنتييه John Charpentier (— معاصر)

« إن إنساناً كموليير لهو نعمة يُرزَق بها شعب . . وإن مجرد التفكير فيه والتمنى أن يُبعَث بأعجوبة ليحقِّقُ جزءاً من الشفاء من العلل التى يشكو منها الإنسان أو يحس بالصغار لإصابته بها » .

سأل لويس الرابع عشر ذات يوم بوالو : « تُرى من هو الكاتب الذى شرف عهدى أكثر من غيره ؟ » فأجاب بوالو من فوره : « مولاى ، إنه موليير » . . واستطرد الملك قائلا : « لم أكن أحسب ذلك ، ولكنك أعلم منى فى هذا المجال » . . وإذا كان جثمان ذلك العبقرى قد سووم — كما ذكرنا — على رقعة الأرض التى سيدفن فيها ، فان التاريخ لم يساوم إنتاجه على ما يستحقه من مجد تضاعف مع تعاقب الأجيال . . وإذا كانت الأكاديمية الفرنسية قد بخسته حقه فى حياته إذ أغفلت ضمه إلى زمرة أعضائها ، فقد أحست بعد مماته بالخسارة الفادحة التى لحقت بالأدب والمسرح والفكر الإنسانى . إنها تسمى أعضاءها فى حياتهم « الخالدين » ؛ وكثيرون منهم — مع ذلك — لا يخلّدون بعد موتهم ! أما موليير فقد أجبرها على الاعتراف بعظمته بعد أن مات ! لقد أقامت له فى حرمها تمثالا نصفياً كتب عليه هذا البيت الرائع فى بلاغته :

لا شيء ينقص مجده ، ولقد كان هو ينقص مجدنا !

(٧)

مشاهد من مسرحية البخيل :

١ — ترفض ايليز (Elise) مشروع تزويجها من رجل ، ن لا يشترط دفع مهر ، ويعجب والدها (هار ن) ويحتكم إلى فالير (Valère) . . يدور بين ؛ م الحوار التالى :

هاربا : اقبل يا فالير . . لقد اخترناك لتقول لنا : من منا على حق ، ابنتى أم أنا ؟

فالير : إنك أنت يا سيدى الذى على حق بلا شك .

هاربا ن : أتعرف جيداً عن أى شيء نتكلم ؟

فالير : لا . ولكن لا يمكن أن تكون مخطئاً ، فأنت الصواب عينه .

هارباجون : أريد أن أزوجها الليلة من رجل يجمع بين الثراء ورجاحة العقل ، ولكن الصعلوكة تقول لى بجسارة : إنها لا تعبأ بالزواج منه . فما قولك فى هذا ؟

فالير : قولى ؟

هارباجون : نعم .

فالير : آه ، آه !

هارباجون : ماذا ؟

فالير : أقول إننى فى الواقع أناصر رأيك ، وإنك لا يمكن إلا أن تكون مصيباً ، ولكنها — فى الوقت ذاته — ليست مخطئة كل الخطأ ، و . . . .

هارباجون : ماذا إن الشريف انسيلم (Anselme) مرشح له قيمته ، فهو نبيل من الأشراف ، وهو دمث ، رزين ، حكيم ، ثرى . . ثم إنه لا يتبقى له أحد من أبنائه الذين أنجبهم من زوجته الأولى . فهل يمكنها العثور على رجل مثله ؟

فالير : هذا حق ؛ ولكن ربما كان فى وسعها أن تقول إنك تتعجل الأمور بعض الشىء ، وإنها يجب على الأقل أن تُمنح بعض الوقت لترى إن كان من الممكن أن تتجاوب رغبتها مع . .

هارباجون : إنها فرصة يجب الاسراع فى القبض عليها من ناصيتها . وإنى أجد فيها فائدة لن أجدها فى سواها ؛ وهو يتعهد بالزواج منها بلا مهر . .

فالير : بلا مهر ؟

هارباجون : نعم .

فالير : آه ! لا أزيد كلمة . فهذا سبب مقنع للغاية ؛ ويجب الرضوخ للأمر .

هارباجون : إنه بالنسبة إلى بمثابة ادخار له قيمته .

فالير : حقاً لا معارضة فى ذلك . صحيح أن ابنتك تستطيع أن تقول لك : إن الزواج مسألة أهم مما يظن الإنسان ، وإن السعادة أو التعاسة مدى الحياة تتوقف عليها ، وإن ارتباطاً مقدراً له أن يدوم حتى الموت لا يجب أبداً أن يتم إلا بحيطة كبيرة .

هارباجون : بلا مهر !

فالير : إنك محق . ومن المسلم به أن هذا يقرر كل شىء . وهناك أناس قد يقولون لك إن ميل الفتاة فى مثل هذه الظروف أمر ينبغى من غير شك أن يُنظَر إليه باعتبار ، وإن عدم التكافؤ الكبير هذا فى الأعمار والأمزجة والعواطف يعرِّض الزواج لحوادث وخيمة .

هارباجون : بلا مهر !

فالير : آه ! أعرف جيداً أن لا رد على هذا ؛ فمن يقدر أن يعارض ؟ لا لأنه توجد فئة كبيرة من الآباء الذين يؤثرون المحافظة على رضاء فتياتهم على المحافظة على المال الذى يمكن أن يمنحوه ، والذين لا يبتغون التضحية بهن من أجل المنفعة ، ويحرصون أشد الحرص على أن يكفلوا للزواج هذا التكافؤ الحلو الذى يضمن له دائماً الشرف والطمأنينة والسعادة ، و . . .

هارباجون : بلا مهر !

فالير : هذا صحيح ، وهو يرغم أى إنسان على الصمت . بلا مهر ! . أية وسيلة لرفض سبب كهذا ؟

هارباجون : (وحده ، وهو ينظر ناحية الحديقة) ماذا ؟ يخيل إلى أنى أسمع كلباً ينبح . ألا يرجع ذلك إلى أنه يراد سوء بمالى ؟ (ثم يقول لفالير (لا تتحرك ، سأعود بعد لحظة . (يخرج) .

اليز : أكنت هازئاً حين كلمته بتلك الطريقة ؟

فالير : لقد أردت أن أحنقه لأصل إلى نتيجة أفضل . فان معارضة آرائه بصراحة تفسد كل شىء . هناك عقول لا يجب التأثير عليها إلا بالمداورة ، وأمزجة

تنفر من أية مقاومة ، وطبائع عنيدة تثيرها الحقيقة وتتشدد دائماً ضد جادة الصواب فلا تقاد إلى الهدف إلا بطرق ملتوية . عليك أن تتصنعي الاستجابة لرغبته لتزيد قدرتك على بلوغ ما ترنين إليه .

ايليز : ولكن هذا الزواج يا فالير ؟ . . .

فالير : سوف نبحث عن مخرج منه .

ايليز : ولكن أية حيلة سنجد إذا كان سيعقد هذا المساء ؟

فالير : يجب أن تلتمسى مهلة تتصنعين خلالها المرض .

ايليز : ولكن سيكشف الأمر إن استدعى الأطباء .

فالير : أتسخرين ؟ هل يفهمون فى ذلك شيئاً ؟ إنك تستطيعين أن تدعى أى مرض تشائين ، وسيجدون من العلل ما يشخصونه بها .

هارباجون : (على حدة ، فى عودته من الحديقة) لا شىء ، شكراً لله .

فالير : ثم إن ملاذنا الأخير هو فرارك الذى يمكن أن يحمينا من كل شىء ؛ وإذا كان حبك — يا جميلتى ايليز — قادراً على عزمة . . . (يلمح هارباجون) . . نعم يجب أن تطيع الفتاة أباها . . لا ينبغى اطلاقاً أن تهتم بشكل الزوج ؛ وحين يتدخل هذا السبب الوجيه « بلا مهر » ، يجب أن ترضى بما يقدم إليها .

هارباجون : حسناً ! ما أحسن هذا القول .

فالير : سيدى ، إنى ألتمس منك العفو إذا كنت قد انفعلت بعض الشىء ، وتجاسرت فخاطبتها بهذه اللهجة .

هارباجون : كيف ! لقد سحرنى قولك ، وأنا أريد أن يكون لك سلطان مطلق عليها . نعم ، لقد حاولت عبثاً أن تجنحى ، ولكنى أمنحه ما وهبتنى السماء من سلطان عليك ، وأعنى بذلك أن تنفذى كل ما سيقوله لك .

فالير : أرينى بعد هذا إذا كنت ستقاومين توجيهاتى ! سيدى ، إنى سأتبعها لأواصل النصائح التى كنت أسديها إليها .

هارباجون : حسناً ، وسأكون معترفاً بفضلك . حقيقة . .

فالير : يجدر أن أراقبها عن كثب .

هارباجون : هذا صحيح . يجب . .

فالير : هون عليك ؛ أعتقد أننى سأوفق فى مهمتى .

هارباجون : افعل ، افعل . ها أنا ذاهب للقيام بجولة قصيرة فى المدينة ، وسأعود بعد قليل .

فالير : نعم ، إن المال أثمن شىء فى الوجود ، ويجدر بك أن تحمدى الله على الأب الذى وهبك إياه . إنه يعرف معنى الحياة . وحين يتقدم الرجل للزواج من فتاة بلا مهر لا يجب عليها أن تنظر إلى أبعد من ذلك . إن هذا الاعتبار يَجُبُّ كل ما عداه من الاعتبارات . وإن مجرد عدم دفع مهر يعدل الشباب والأصل والشرف والحكمة والأمانة .

هارباجون : آه ! يا لك من فتى فاضل ! إن كلامك ينم عن فطنة نادرة . وما أسعد إنساناً يكون فى خدمته شاب مثلك .

(المشهد الخامس من الفصل الأول)

٢ – الوسيط السيد سيمون يجمع كليانت بالمرابى الذى سوف يتضح أنه أبوه :

السيد سيمون : نعم يا سيدى ، إنه شاب يحتاج إلى مال ؛ وشئونه تتعجله ، وسوف يرتضى جميع ما ستفرضه من شروط .

هارباجون : ولكن أتظن يا سيد سيمون أن هذا الأمر فى مأمن من المخاطر ؟ وهل تعرف اسم من تنوب عنه وممتلكاته وأسرته ؟

السيد سيمون : لا ، فليس فى وسعى أن أطلعك على معلومات وافية عنه ؛ إذ أننى قُدِّمتُ إليه مصادفة . ولكنك ستستوضح كل شىء بنفسك . ولقد أكد لى مندوبه أنك سترضى عنه حين تعرفه . وكل ما أستطيع أن أقوله لك ، هو أن أسرته واسعة الثراء ، وأن والدته متوفاة ، وأنه يتعهد بأن يموت والده قبل انتهاء ثمانية أشهر .

هارباجون : هذا أمر له اعتباره . إنَّ الشفقة تحتم علينا أن نُسْعِد الآخرين كلما أتيح لنا ذلك .

السيد سيمون : هذا مسلم به .

لافليش : (إلى كليانت ، بصوت منخفض) : ما معنى هذا ؟ إن السيد سيمون يتحدث إلى أبيك .

كليانت : (إلى لافليش ، بصوت منخفض) : ترى هل يكون قد قال له من أنا ؟ وهل أنت إنسان تخوننا ؟

السيد سيمون : آه ، آه ! ، أنتما متعجلان ! من أنبأكما أن المسألة تتم هنا ؟ . . (إلى هارباجون) : لست أنا يا سيدى الذى ذكرت لهما اسمك وعنوانك . ولكن فى رأيى أن الأمر ليس جد خطـير : إنهما شخصان كتومـان وتستطيعون هنا أن تتفاهموا معاً .

هارباجون : كيف ؟

السيد سيمون : إن هذا السيد هو الشخص الذى يريد أن يقترض مبلغ الألف والخمسمائة جنيه التى حدثتك عنها .

هارباجون : كيف ، أيها الأفاق ! أأنت الذى تَعْمَدُ إلى أفعال الشطط الآثمة هذه ؟

كليانت : كيف يا أبى ! إنك أنت الذى تقدم على هذه الأفعال الشائنة ! (يخرج السيدسيمون ولافليش) .

هارباجون : إنك أنت الذى تريد أن تجر نفسك إلى الافلاس بعقد مثل هذه القروض المذمومة !

كليانت : أنت الذى تعمل على الإثراء بمثل هذا الربا الفاحش !

هارباجون : أتجرؤ بعد هذا على أن تظهر أمامى ؟

كليانت : أتتجاسر بعد هذا فتُرِىَ نفسك للناس ؟

هارباجون : قل لى ، ألا تشعر بأدنى خزى لانحدارك إلى هذه الأعمال الفاسقة ، ولتورطك فى نفقات بشعة ، ولتبديدك بهذه الصورة الشائنة مال أهلك الذى جمعوه بعرق غزير .

كليانت : ألا يحمر وجهك خجلا حين تهدر كرامة مركزك بهذه التجارة التى تعكف عليها ، وحين تضحى بسمعتك من أجل إرضاء رغبتك الجشعة فى تكديس الدرهم فوق الدرهم ، وحين تغلو – فى مجال الفوائد – فى أحط الدقائق التى ابتدعها أشهر المرابين ؟

هارباجون : اختف عن ناظرى أيها الوضيع ، اختف عن ناظرى .

كليانت : من فى رأيك أكثر اجراماً : أهو الذى يشترى مالاً يحتاج إليه ، أم الذى يسرق مالاً لا يفعل به شيئاً ؟

هارباجون : أقول لك اغرب عنى ولا تثر اذنى . . (ثم يقول بعد أن صار منفرداً) : هذه المغامرة لا تغضبنى ، فهى تحثنى على تشديد الرقابة على أفعاله أكثر من أى وقت مضى .

(المشهد الثانى من الفصل الثانى)

٣ — وحين يكتشف هارباجون سرقة كنزه يصاب بما يشبه الجنون ويصيح :

« اللص ! اللص ! القاتل ! السفاك ! أيتها العدالة ، أيتها السماء العادلة ! لقد ضعت ، لقد قُتِلت ! لقد ذُبحت ! . . لقد سرق مالى ! . . ترى من يكون السارق ؟ . . كيف صار ؟ . . أين هو ؟ . . أين يختفى ؟ . . ماذا أفعل للعثور عليه ؟ . . إلى أين أجرى ؟ . . إلى أين لا أجرى ؟ . . ألا يوجد هناك ؟ . . ألا يوجد هنا ؟ . . من هو ؟ . . قف ! (يمسك بذراعه هو) . . رد إلىّ مالى أيها الخسيس ! . . . آه ! إنه أنا . . إنّ عقلى مبلبل ، وإنى لأجهل أين أنا ، ومن أنا ، وماذا أفعل . . ويا حسرتاه ! يا مالى المسكين ، يا مالى المسكين ، يا مالى العزيز ، لقد حرمت منك ! . وما دمتّ قد سرقت منى فقد فقدتُ دعامتى ، وسلواى ، وسرورى . . لقد انتهى كل شىء بالنسبة إلىّ ولم يعد لى مكان فى هذا الوجود ! . . بدونك يستحيل علىّ أن أعيش . . . وإنى فعلا لا أعيش . . إنى أموت . . إنى ميت . . إنى مدفون ! . . ألا يوجد إنسان يريد أن يبعث فىّ الحياة بأن برد إلىّ مالى العزيز ، أو بأن يدلنى على سارقه ؟ . . ايه ! . . ماذا تقول ؟ . . إنه لا يوجد أحد . . لا بد وأنّ مقترف الفعلة قد راقب الوقت بعناية فائقة . . لقد اختار بالدقة الوقت الذى أتحدث فيه إلى ابنى الخائن . . لأخرج . . أريد أن أذهب لأبحث عن العدالة ، وأن أعذب كل من فى بيتى : الخدم ، وابنى ، وابنتى وأنا نفسى . . ما أكثر هؤلاء المتجمهرين (ينظر إلى النظارة) . . أنى لا ألقى ببصرى على إنسان إلا ويثير الريبة فى نفسى .. كلٌ يبدو أنه اللص الذى سرقنى . . ايه ! . . عن أى شىء يتحدثون هناك ؟ .. أعن الذى سلبنى مالى ؟.. ما هذه الضوضاء التى أسمعها فوقى ؟ . . أهو سارقى الذى هناك . . إنى أتوسل إلى من يعرف شيئاً من أنباء سارقى أن يقوله لى . . أليس مختبئاً بينكم . . إنهم جميعاً ينظرون إلىّ ويأخذون فى الضحك . . سترون أنهم اشتركوا فى تدبير سرقتى . . لأذهب سريعاً . . الشرطة ، القواسون ، الحكام ، القضاة ، آلات التعذيب ، المشانق ، الجلادون ! . . . وإذا لم أعثر على مالى فسأشنق نفسى ! » .

(المشهد الأخير من الفصل الرابع)



الكون لألكسندر فون هومبولت

بقلم
الدكتور سليم أنطون
مدرس علوم البحار بكلية العلوم – جامعة الاسكندرية

سيرته ونشاطه العلمى

هو البارون فريدريش هينريش الكسندرفون هومبولت Alexander von Humboldt العالم الرحالة الألمانى ، الذى عاش فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وعرف بأبحاثه فى العلوم الطبيعية والبيولوجية مثل الجيولوجيا والجغرافيا والطبيعة الأرضية وعلوم البحار والأرصاد الجوية والنبات والحيوان والفسيولوجيا والطب العلاجى ، كذلك كانت له إضافات قيمة فى علوم أصل الإنسان والآثار والتاريخ والاقتصاد والسياسة . واشتهر برحلته العلمية التى دامت خمس سنوات فى أمريكا الجنوبية والوسطى ، والتى نشرت نتائجها فى ثلاثين مجلداً . إلا أن أعظم مؤلفاته هو كتاب « الكون » "Kosmos" الذى صدر فى خمسة أجزاء ، والذى وضع فيه شتات أبحاثه وخلاصة خبرته ، ليصل إلى أول وصف تفصيلى متكامل للكون فى ميدان العلوم الطبيعية .

ولد ألكسندر فون هومبولت فى ١٤ سبتمبر سنة ١٧٦٩ فى برلين ، وأبدى منذ صغره اهتماماً كبيراً بالظواهر الطبيعية ودراسة النباتات والحيوانات والصخور ، بعكس أخيه فلهلم الذى يكبره بعامين ، والذى اتجه إلى الدراسات الإنسانية والعلوم اللغوية ، وتولى منصب وزير التعليم فى الدولة البروسية ، وأسس جامعة برلين ، التى عرفت فيما بعد باسم جامعة هومبولت نسبة إلى الشقيقين فلهلم وألكسندر فون هومبولت . والزائر لهذه الجامعة فى برلين الشرقية يرى تمثالا لكل منهما على جانبى المدخل الرئيسى .

درس ألكسندر فى جامعات فرانكفورت على الاودر وفرايبورج وجوتنجن . ثم عمل موظفاً بمصلحة المناجم بالدولة البروسية لفترة من الوقت جاب خلالها كثيراً من مناطق أوربا الوسطى وخاصة جبال الألب . وفى عام ١٧٩٦ قام ببحث عن ألياف العضلات وما عرف فى ذلك الوقت باسم الكهرباء الحيوانية بناء على نصيحة فولتا Volta عالم الكهرباء الإيطالى . وفى العام التالى ترك هومبولت وظيفته الحكومية وذهب إلى مدينة يينا Jena حيث كان يوجد شقيقه الأكبر ، وهناك شارك جوته Gœthe الشاعر الألمانى الكبير اهتمامه بالعلوم الطبيعية ، وقضى العام فى مناقشات علمية معه . كذلك قام بدراسات فلكية فى درسدن ، ونباتية فى فينا وجيولوجية فى سالزبورج .

وفى عام ١٧٩٨ رحل هومبولت إلى باريس حيث بلغت العلوم الطبيعية درجة كبيرة من التقدم ، وهناك أتيح له أن يلتقى بصفوة من العلماء الفرنسيين والأجانب ، وأن يتفاعل مع الأفكار السائدة فى ذلك الوقت والتى تدعو إلى استكشاف المجهول من العالم ودراسته دراسة علمية .

وقد حاول هومبولت أن يحضر إلى مصر فى أعقاب حملة نابليون عليها ولكنه رد من مرسيليا خائباً . إلا أنه فى نهاية العام نفسه سافر مع عالم النبات الفرنسى بونبلاند Bonpland إلى أسبانيا حيث حصل على إذن من ملكها لزيارة مستعمراتها فى العالم الجديد على نفقته الخاصة .

وفى ٥ يونيه سنة ١٧٩٩ غادر العالمان أسبانيا إلى أمريكا فى رحلتهما التى استغرقت خمسة أعوام وجلبت لها شهرة كبيرة . وصل العالمان فى منتصف يوليه ١٧٩٩ إلى فنزويلا حيث قاما بقياسات جيوديسية فى الجبال القريبة من كراكاس ومن هناك ارتحلا ليتابعا نهر الأورينا كو حتى مصبه حيث اكتشفا الصلة الطبيعية بين مصبات نهرى الأورينا كو والأمازون . ومن هناك عادا مرة أخرى إلى الساحل حيث أبحرا إلى كوبا . وفى سنة ١٨٠١ غادرا كوبا ليسافرا إلى قرطاجنة فى كولومبيا ليتابعا نهر ماجدلينا جنوباً إلى بوجوتا . وفى خلال الستة أشهر التى قضاها هومبولت فى كولومبيا قام بعدد من الرحلات العلمية مع عالم النبات الأسبانى الشهير موتيس Mutis . كذلك زار هومبولت جبل شيمبورازو Chimborazo فى اكوادور وتسلقه حتى ارتفاع ٥٧٠٠ متر . وفى أواخر عام ١٨٠٢ وصل هومبولت إلى ليما فى بيرو ، وهناك لاحظ التيار البحرى الكبير الذى يتدفق فى المحيط الهادى أمام ساحل بيرو ، فكان أول من يدرس هذا التيار الذى عرف منذ ذلك الوقت باسم تيار هومبولت أو تيار بيرو ومن ليما أبحر العالمان إلى المكسيك حيث قضيا العام الأخير من رحلتهما العلمية . وفى مارس سنة ١٨٠٤ غادر هومبولت المكسيك إلى الولايات المتحدة الأمريكية حيث قابل الرئيس الأمريكى توماس جيفرسون وتحدث إليه فى موضوع الوحدة الأمريكية وفكرة إنشاء قناة بنما ومغزاها الاقتصادى .

وما كاد هومبولت يعود إلى باريس فى صيف ١٨٠٥ حتى بدأ يعد العدة لإصدار موسوعة ضخمة عن رحلته فى أمريكا ، واستطاع أن يجمع حوله عدداً من المعاونين الألمان والفرنسيين . وبعد رحلة علمية قصيرة مع الكيماوى الفرنسى جاى لوساك Gay-Lussac فى إيطاليا ، وإقامة سنتين و نصف فى برلين ، قرر هومبولت الاستقرار فى باريس حيث يستطيع أن يجد حاجته من دور النشر والفنانين القادرين على معاونته فى إصدار موسوعته وشجعه على ذلك الاستقبال الحافل الذى استقبلته به المجامع العلمية والصالونات الأدبية فى باريس . ففى العام الأول بعد عودته كان قد ألقى عدداً من المحاضرات ، وأقام معرضاً لمجموعته العلمية التى أحضرها من أمريكا فى أربعين صندوقاً ، كما أصدر الجزء الأول من موسوعته بالاشتراك مع بونبلاند بعنوان « جغرافية النباتات » .

وقد اقتضى إصدار تقارير هذه الرحلة أن يقضى هومبولت حوالى عشرين عاماً متواصلة فى باريس اشترك فيها مع بونبلاند فى كتابة مرجع يقع فى ثلاثين مجلداً بالفرنسية تضم أبحاثهما فى مختلف فروع العلوم الطبيعية وغيرها من الدراسات الإنسانية والعامة . وفى خلال هذه الفترة رفض هومبولت عام ١٨١٠ تعيينه وزيراً للتعليم فى الدولة البروسية ، وتسابقت الأكاديميات العلمية فى مختلف الدول على منحه عضويتها ، وصار — كما تقول دائرة المعارف البريطانية — أشهر رجل فى أوروبا بعد نابليون بونابرت . . . . !

وفى عام ١٨٢٧ عاد هومبولت إلى برلين لينضم إلى البلاط الإمبراطورى كمستشار علمى ، وبعد أن واجه صعوبات مالية فى باريس كنتيجة لما كان ينفقه

من ثروته الخاصة على أبحاثه ورحلاته العلمية . وجه هومبولت عنايته الأولى لدراسة « العواصف المغناطيسية » وهو اصطلاح أدخله فى هذه الدراسات ليعبر به عن التوزيع الشاذ للمغناطيسية الأرضية . وبناء على دعوة هومبولت للحكومة الروسية والجمعية الملكية البريطانية أمكن إنشاء شبكة من محطات الأرصاد الجوية ، والمغناطيسية فى شمال آسيا وبلاد الدومنيون . ويعتبر هذا أول جهد منظم للتعاون الدولى فى مجال العلوم الأرضية .

وبعد عامين من إقامته فى برلين قام هومبولت ، وكان قد بلغ الستين من عمره برحلة فى جبال الأورال وتخوم الهملايا ، بناء على دعوة من قيصر روسيا . كانت هذه الرحلة سريعة قطع فيها هومبولت حوالى عشرة آلاف ميل فى ستة أشهر بين مايو ونوفمبر ١٨٢٩ وكان من أهم نتائجها تصحيح التقدير المبالغ فيه لارتفاع هضبة آسيا الوسطى ، واكتشاف الماس فى جبال الأورال .

لم يكن هومبولت معتاداً على جو القصور ، وكانت روحه تحن إلى باريس المدينة التى أحبها فداوم الشيخ الذى جاوز الستين على السفر إلى باريس ليمضى هناك بضعة أشهر من كل عام بين عامى ١٨٣٠ و ١٨٤٨ . ولكنه سرعان ما اقتصر على مصاحبة البلاط فى تنقله بين برلين وبوتسدام تلك الضاحية الجميلة للعاصمة الألمانية.

كانت الحياة الثقافية والعلمية فى برلين تزدهر بفضل الجامعة الناشئة التى أسسها شقيقه ، والتى جمعت عدداً من قادة العلم والفكر مثل هيجل Hegel الفيلسوف الألمانى الكبير . وفى عام ١٨٢٧ وعلى جمع كبير من رجال العلم والثقافة ألقى هومبولت فى سلسلة من ست عشرة محاضرة ، خلاصة تجربته فى « وصف العالم » وفلسفته فى العلاقة بين الظواهر المختلفة والقوانين التى تحركهـا وتجمع بينها . ويعلق بنزن Bunsen الكيماوى الشهير على هذه المحاضرات فيقول « لم يتح لى فى حياتى أن أسمع شخصاً استطاع أن ينقل إلى مستمعيه فى خلال ساعة ونصف ، كل هذه الآراء والحقائق الجديدة المثيرة » .

كانت هذه المحاضرات نقطة البداية فى كتابة مؤلفه الشهير « الكون » التى استغرقت الثلاثين سنة الأخيرة من حياته . فصدرت أربعة أجزاء من كتابه هذا بين عام ١٨٤٥ و ١٨٥٨ . ولم تسعفه حياته الطويلة التى بلغت تسعون عاماً ، لم يتزوج خلالها ، من الانتهاء من الجزء الخامس من كتابه ، ففى ٦ مايو ١٨٥٩ توفى ألكسندر فون هومبولت ، ودفن فى حديقة قصر تيجل فى برلين .

أهم مؤلفاته

نشر هومبولت حوالى ٢٦ مؤلفاً ، بعضها أبحاث علمية متخصصة وبعضها دراسات مطولة . من هذه الأبحاث التى نشر معظمها فى المجلات العلمية المعروفة فى ذلك الوقت ، دراسات عن التأثير الكهربائى على العضلات والأعصاب فى عام ١٧٩٧ ، وتركيب الهواء الجوى بالاشتراك مع جاى لوساك الكيماوى الفرنسى عام ١٨٠٥ ، وجغرافية النباتات عام ١٨٠٧ ، ودراسات عن الحضارات القديمة فى أمريكا عام ١٨١٠ ، وتوزيع الحرارة على الكرة الأرضية بواسطة الخطوط المتساوية الحرارة عام ١٨١٧ ، وأبحاث جيولوجية عن أنواع الجبال والبراكين والصخور عام ١٨٢٧ .

أما الدراسات المطولة لهومبولت فقد صدرت إما باللغة الفرنسية أو الألمانية وأحياناً باللغتين معاً ، وفيما يلى عرض لأهم كتبه :

١ – رحلة فى المناطق الاستوائية للقارة الجديدة قام بها فيما بين ١٧٩٩ ، ١٨٠٤ ألكسندر فون هومبولت وإيمى بونبلاند .

كتبها أ . فون هومبولت وصدرت فى باريس ابتداء من عام ١٨٠٧ فى ثلاثين جزءاً . وهى تقرير

كامل عن الرحلة فى أمريكا الجنوبية والمكسيك ، ويشمل أكثر من ١٤٠٠ شكلا وخريطة ، وتعتبر هذه المجموعة من أضخم التقارير العلمية .

٢ – دراسات عن الحالة السياسية فى مملكة أسبانيا الجديدة

صدر بالألمانية فى خمسة أجزاء (١٨٠٩ – ١٨١٤) وهو أول كتاب شامل يعالج جغرافية واقتصاد المكسيك ويحوى عدداً من الخرائط والاحصائيات عن المناجم والتجارة وطرق المواصلات .

٣ – دراسات عن الحالة السياسية فى جزيرة كوبا .

صدر بالفرنسية والألمانية فى جزئين (١٨٢٦ – – ١٨٢٨) ، ويناقش جغرافية واقتصاد المستعمرة الأسبانية ، وبه فصل هام عن تجارة الرقيق .

٤ – دراسة نقدية عن التطور التاريخى للمعرفة الجغرافية للعالم الجديد .

صدر بالألمانية فى ثلاثة أجزاء (١٨٣٦ – ١٨٣٩) عن الرحلات البحرية والبعثات الاستكشافية وتاريخ الملاحة الفلكية فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر .

٥ – آسيا الوسطى :

صدر فى ثلاثة أجزاء فى باريس وفى جزئين فى برلين (١٨٤٣ – ١٨٤٤) كتقرير علمى عن رحلته فى روسيا .

٦ – الكون . عرض للوصف الطبيعى للعالم :

Kosmos, Entwurf einer physischen Weltbeschreibung

صدر بالألمانية فى خمسة أجزاء (١٨٤٥ – ١٨٦٢)

كتاب الكون

فى عام ١٧٩٦ كتب هومبولت – وكان قد بلغ العام السابع والعشرين من عمره – إلى صديقه بيكتيه Pictet العالم الفلكى فى جنيف ، عن فكرته فى كتابة وصف لطبيعة العالم . وظلت هذه الفكرة تختمر فى ذهنه حتى جاء الوقت لتحقيقها بعد ذلك بأربعين عاماً ، فكتب فى عام ١٨٣٤ إلى أحد أصدقائه يقول « لدى فكرة ضخمة ... أن أضع وصفاً للعالم الطبيعى ، أى كل ما نعرفه اليوم عن ظواهر الفضاء السماوى والحياة الأرضية ... فى كتاب واحد » . ومضت عشر سنوات أخرى ، قبل أن يظهر الجزءان الأولان من كتاب الكون فى عامى ١٨٤٥ ، ١٨٤٧ . وكتب هومبولت الذى كان يبلغ الثمانين من عمره ، فى مقدمة كتابه « فى الهزيع الأخير من حياة زاخرة بالحركة ، أقدم للجمهور الألمانى عملا ، ظلت صورته العامة غير المحددة عالقة بذهنى لأكثر من نصف قرن » . واقتضى الانتهاء من كتابة الجزءين الثالث والرابع من هذا الكتاب ، أن يبذل الشيخ أقصى قوته وهو فى الحلقة التاسعة من عمره ، حتى قطع عليه الموت عمله فى الجزء الخامس الذى صدر بعد وفاته .

كان نجاح الكتاب ساحقاً ودليلا على ما يتمتع به مؤلفه من تقدير فى عالم القرن التاسع عشر . كتب ناشره كوتا بعد ظهور الجزء الثانى « لم يستطع الموزع أن يجد كلمات يصف بها العاصفة التى اجتاحت منزله عندما وصلته نسخ الجزء الثانى . وكان عليه أن يدافع عن نفسه أمام جماهير الراغبين فى الشراء والمتسلمين لنسخهم . وقد حدث نتيجة لهذا ، أن طروداً كانت مرسلة إلى بطرسبرج أو لندن ، أخذت عنوة لترسل إلى فينا أو هامبورج . لقد كانت هناك معارك حقيقية من أجل الحصول على هذا الكتاب . . » .

ظهر هومبولت بكتابه كشخصية أسطورية ، وترجم الكتاب فى حياة صاحبه إلى تسع لغات حية . وكتب الأمير مترنيخ النمساوى يشكر « للساعات من السعادة الحقيقية » التى وفرها له الجزء الأول من كتاب الكون . كذلك كان الكتاب موضع تعليق واهتمام

الصحافة الأجنبية وخاصة فى فرنسا وإنجلترا . ولم يكن العلماء أقل حماساً فى استقبال الكتاب من جمهور المثقفين عامة ، فنجد العالم الفلكى أرجلاندر Argelander يعلق « أن الكتاب يحوى ، بصرف النظر عن النظام البديع للمواد المختلفة ... كثيراً من الجديد ومن القديم غير المعروف ، حتى أنه يعطى حقاً كل فلكى كثيراً المعلومات ... لقد تعلمت كثيراً منه ، كما أن الكتاب أعطانى فعلا أفكاراً لعديد من التجارب ... » وسرعان ما أصبح الكتاب — إذا صدقنا ناشره — أكثر الكتب — بعد الكتاب المقدس — انتشاراً فى ذلك الوقت . وكان التوزيع الضخم للكتاب دليلا على دخول العلوم ميدان الثقافة والتربية إلى جوار الأدب والفن . وكاد يصبح من المتعارف عليه أن على كل مثقف أن يقرأ كتاب هومبولت أو أن يقتنيه فى مكتبته على الأقل .

ظهر الجزء الأول من الكون عام ١٨٤٥ والثانى عام ١٨٤٧ ، بعد عمل شاق لمدة خمسة عشر عاماً . وقد اعتبرهما هومبولت نفسه كمقدمة للأجزاء التالية . بدأ هومبولت الجزء الأول بمقدمة صغيرة تلتها « دراسة أولية عن تنوع مباهج الطبيعة واستقصاء علمى لقوانين العالم » وتحت هذا العنوان أعاد الكاتب — مع بعض التعديلات — ما سبق أن ألقاه من محاضرات عن الكون فى جامعة برلين فى شتاء ١٨٢٧ .

وقدم الجزء الأول « أهم ما فى الكتاب ... لوحات طبيعية للعالم كله ، سمائه وأرضه » ثم يقول « سوف نبدأ من أعماق الفضاء الكونى ثم نقترب بالتدريج خلال طبقات النجوم التى يتبعها نظامنا الشمسى ، إلى الهواء والبحار التى تحيط بالكرة الأرضية ، فندرس تكوينها وحرارتها ومغناطيسيتها والحياة الزاخرة التى تتضاعف على سطحها وتتأثر بالضوء . وهكذا فى لمسات قليلة تحتوى صورة الكون ، الفضاء اللانهائى للعالم ، والكائنات الميكروسكوبية الدقيقة فى المملكة الحيوانية والنباتية » . وتبلغ الدراسة نهايتها بظهور الإنسان على سطح الأرض وتطوره الطبيعى والتوزيع الجغرافى للأجناس المعاصرة وقوى الطبيعة التى تؤثر على الإنسان وتتأثر به .

ويصل هومبولت إلى قمة دراسته فى هذا الجزء ، بتأكيد وحدة الأجناس البشرية فيقول تحت عنوان « نظرة عامة على الظواهر الطبيعية » « وإذا كنا نؤكد وحدة الجنس البشرى فنحن نعارض كل افتراض مؤسف عن وجود أجناس بشرية عليا وأجناس سفلى . أن هناك من وصلوا إلى درجة رفيعة من الثقافة والعلم ، وهؤلاء ارتفعت بهم الحضارة الروحية إلى مستوى السيادة ، ولكن ليس هناك شعب سيد أن الجميع لهم حق المساواة فى الحرية » . وكهدف رئيسى لهذه الحرية ، عبر ألكسندر بكلمات شقيقه فلهلم فون هومبولت عن فكرة الإنسانية « بالكفاح لرفع الحدود التى يضعها التعصب والآراء المتحيزة والتى تزكى روح العداء بين البشر ، ومعاملة البشرية كلها كوحدة كبيرة وعنصر متآخى بصرف النظر عن الدين أو الوطن أو اللون ، حتى يمكن الوصول إلى التطور الحر للقوى الكامنة فى أعماق الإنسان » .

أما الجزء الثانى من كتاب « الكون » فقد أعطى صورة مقابلة للوحات الطبيعة التى وضعها هومبولت فى الجزء الأول . فهنا يترك دائرة المرئيات إلى دائرة الاحساس ، حيث يدرس هومبولت « الأثر النابع عن المرئيات الخارجية التى تستقبلها الحواس على الشعور الداخلى كوسيلة لتعميق الشعور الخالص بالطبيعة والاحساس بالحقيقة بدرجة تدفع إلى التعلق بدراسة الطبيعة واثارة الرغبة فى الاستكشاف » .

ويدور الجزء الثانى أساساً حول تاريخ المشاهدة الطبيعية للعالم[1] . وهو ما يعنى به هومبولت « تاريخ

(١) Zaunnick, R., 1958; Alexander von Humboldt. Kosmische Naturbetrachtung. Sein Werk in Grunderiss, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart.

التعرف إلى الطبيعة ككل ، وفى نفس الوقت تاريخ الفكر الخاص بوحدة الظواهر الطبيعية وتفاعل قوى الطبيعة فى الكون » . ويرى هومبولت أن هناك ثلاثة عوامل أدت إلى هذا التطور فى المعرفة ، الأول هو الرغبة الطبيعية للعقل الإنسانى فى الكشف عن قوانين الطبيعة أى التأمل والملاحظة العلمية لظواهر الطبيعة ، والثانى هو الاحتكاك العالمى الذى أدى إلى الاتساع المفاجىء فى أفق الملاحظة العلمية . أما العامل الثالث فهو اختراع أجهزة وطرق جديدة للملاحظة الحسية قربت الإنسان إلى الكائنات الدقيقة ، والأجرام السماوية البعيدة ، وجعلت الملاحظة أكثر دقة .

وهكذا عرض هومبولت كمؤرخ عالمى لتاريخ الملاحظة الحسية للطبيعة خلال سبعة أحقاب رئيسية تغطى ألفى سنة ، ووضع إلى جانب اللوحات الرئيسية للطبيعة فى الجزء الأول من الكتاب لوحات للتطور التاريخى فى جزئه الثانى ، مما أضفى على الكتاب صفة كلاسيكية . وبظهور الجزءان الأولان من الكتاب انتهى هومبولت من مهمته الأساسية فى وصف « الكون » .

وفى عامى ١٨٥٠ ، ١٨٥٨ ظهر الجزءان الثالث والرابع من الكتاب وفى هذين الجزءين عالج هومبولت التفاصيل الدقيقة والعلاقات المتداخلة لظواهر الكون والكرة الأرضية التى كان قد عرضها فى شمول وبصفة عامة فى الجزئين الأولين من كتابه .

وهنا يظهر هومبولت كعالم طبيعى ممتاز ، ومؤلف غنى المادة بدقائق كل فرع من فروع العلم التى عالجها . ولهذا فان الجزءين الثالث والرابع لهما قيمة تاريخية خاصة فى دراسة تقدم العلوم ، كذلك فان هومبولت استطاع أن يكتشف ويدرس ، كما يقول آدولف فون هارناك Harnnack « المشكلة الكبرى والمهمة للعلوم » أى العلاقات المتداخلة بين الميادين المختلفة للفروع المتباينة ، كما أنه استطاع أن يشجع كثيراً من معاصريه من العلماء الشبان على الدراسة والبحث .

ظهرت الأجزاء الأربعة من الكتاب ، فى ٢٤٠٠ صفحة تضم أكثر من ٣٥٠٠ ملاحظة وتعليق عن كثير من أسرار هذا الكون . أما الجزء الخامس ، فقد كتب هومبولت مقدمته وفصل عن البراكين ، وبداية فصل عن تقسيم الجبال وطرق تكوينها وأنواع الصخور . إلا أن الموت لم يمهله ليتممه ، فقام بهذا العمل ادوارد بوشمان Buschman الذى استطاع أن يكتب سجلا ضخماً لمحتويات « الكون » كله . فظهر الجزء الخامس عام ١٨٦٢ فى ١٢٩٧ صفحة .

علوم البحار فى كتاب «الكون»

ليس « الكون » كتاباً فى علوم البحار ، ولم يكن هذا العلم سوى واحد من العلوم التى اشتغل بها هومبولت. وقد اخترنا علوم البحار لنتحدث عنها كنموذج لما استطاع أن يقدمه هومبولت لهذا العدد من العلوم التى اشتغل بها .

علوم البحار من العلوم الحديثة التى يرى الكثيرون أن بدايتها كعلم مستقل ترجع إلى أول بعثة علمية منظمة جابت محيطات العالم على ظهر سفينة الأبحاث الإنجليزية تشالنجر Challenger خلال الفترة من ١٨٧٣ إلى ١٨٧٦ ، أى بعد وفاة هومبولت بأكثر من عشر سنوات . شارك هومبولت فى تأسيس هذا العلم بملاحظاته العلمية ودراساته عن الظواهر الطبيعية التى كان يقوم بها أثناء رحلاته البحرية أو إقامته على السواحل ، فاهتم بعدد كبير من الظواهر البحرية يتعلق معظمها بحركة المياه وخواصها الطبيعية والكيميائية وتوزيعها فى بحار العالم . والمتصفح لفهرس كتاب « الكون » فى الجزء الخامس يجد تحت كلمة « البحر » أربع صفحات ونصف مليئة برؤوس الموضوعات التى طرقها تحت هذا العنوان . ومعظم كتابات هومبولت

فى هذا المجال تعتبر قديمة بالنسبة للتقدم الحديث فى هذه العلوم ، إلا أن هذا العالم يعد رائد دفع بعلوم البحار خطوات إلى الأمام ، فى بعض ما قدمه من نظريات لا تزال تحظى بتقدير علماء اليوم ..

قاس هومبولت درجة حرارة المياه فى المنطقة الاستوائية من المحيط الأطلنطى فوجدها لا تزيد عن ٧ أو ٨° مئوية فى المياه العميقة ، بينما لا تقل عن ١٩ أو ٢٠° مئوية عند السطح فوضع نظرية تقول أن « وجود هذه الطبقة الباردة من المياه فى خطوط العرض القريبة من خط الاستواء تدل على وجود تيار يتحرك فى الأعماق من القطب إلى خط الاستواء . . وفى كل مكان حيث توجد مثل هذه الحركة بسبب عدم التساوى فى توزيع الثقل النوعى للمياه ، يوجد تياران ، أحدهما يعلو الآخر وفى اتجاهين متضادين . لهذا ففى معظم المضايق البحرية كما فى البحار الاستوائية ، التى تصلها المياه الباردة من القطبين تكون كتلة المياه كلها حتى عمق كبير فى حركة . . وأن البحر فى أعماقه أقل هدوءاً بكثير عما يتوقعه علماء الطبيعة عادة »[1].

هذه النظرية عن الحركة العامة للمياه فى المحيطات تفترض أن المياه السطحية عند القطبين تبرد فتزداد فى الكثافة وتهبط إلى القاع حيث تزحف من القطبين حتى خط الاستواء ، وهناك تأخذ فى الارتفاع إلى السطح حيث تتحرك فى تيارات سطحية تتجه مرة أخرى من خط الاستواء حتى القطبين كى تكتمل الدائرة وتواصل المياه حركتها الأزلية — هذه النظرية التى قدمها هومبولت فى الجزء الأول من كتابه ، لا تزال تحتفظ بتقدير كبير فى علوم البحار ، رغم ما أدخل عليها من تعديل وتطوير .

وفى مكان آخر يتحدث هومبولت عن العوامل التى تؤثر فى التيارات السطحية للمحيطات . وهو فى هذا الحديث يسبق عصره ويعطينا شرحاً عاماً عن رأيه فى أسباب نشوء التيارات السطحية فيذكر منها اختلاف درجات الحرارة والملوحة بسبب الذوبان الموسمى لثلوج القطبين واختلاف التبخر فى خطوط العرض المختلفة ودور الرياح التى تسود مناطق معينة. ثم يتحدث عن أثر دوران الأرض على مياه المحيطات فى خطوط العرض المختلفة وكيف يتوقع أن « تنحرف المياه التى تتحرك من الجنوب إلى الشمال نحو الشرق ، وعلى العكس من ذلك تنحرف التيارات القادمة من القطب إلى خط الاستواء نحو الغرب »[1]. وهو يربط هذه الأفكار بالملاحظات البحرية القديمة عن المناطق الاستوائية والمناطق القطبية حول نيوفوند لاند . ثم يقارن بين سرعة الرياح وسرعة التيارات التى تتأثر بها ويتبع ذلك بأفكار صائبة عن توزيع الضغط الجوى على سطح البحر وأثر ذلك على حركة المياه السطحية .

إن نظريات التيارات البحرية أصبحت تعتمد الآن على البراهين الرياضية ، وانتقلت هذه الدراسات من المشاهدة الوصفية إلى التقديرات الكمية بفضل تقدم طرق القياس وأجهزتها على سفن الأبحاث . ورغماً عن هذا التطور الكبير فى معلوماتنا ، فاننا نقرأ اليوم باعجاب كبير ما كتبه هومبولت فى هذه الموضوعات وندهش لهذا الصفاء الذهنى والقدرة على الربط العلمى بين الظواهر ومسبباتها . ولو أتيح لهومبولت أن يخرج بأفكاره هذه إلى البحر فى دراسة عملية ، لدفع بتاريخ علوم البحار سنوات إلى الأمام .

ومن دراسات هومبولت فى ميدان علوم البحار ، دراسته عن تيار الخليج الدافىء Gulf Stream وهو التيار الرئيسى الذى يتدفق فى شمال المحيط الأطلنطى.

(١) Humboldt, A.V., 1859-1860 : Reise in die Aequinoctial—Gegeden des neuen Continents. 4 Bde. Stuttgart.

(١) Humboldt, A.V., 1862 : Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung. 5 Bde, Stuttgart.

يبدأ هذا التيار من المضيق بين كوبا وفلوريدا ثم يسير محاذياً للشاطىء الأمريكي حتى خط عرض ٣٥° شمالا ويستمر فى الاتجاه الشمالى الشرقى بعد أن يفقد بعض سرعته وحرارته ليندمج مع تيار شمال الأطلنطى فى اتجاهه نحو القارة الأوربية .

درس هومبولت هذا التيار الذى يمثل مكاناً مرموقاً فى علوم البحار . وكتب وصفاً علمياً ووضع خريطة له بناء على ملاحظاته أثناء رحلاته البحرية فى المحيط الأطلنطى . وما تجمع لديه من معلومات قديمة . أو ملاحظات بحارة السفن وركابها . اقتصر اهتمام هومبولت على الظواهر السطحية لتيار الخليج . ولكنه أشار لأول مرة كما يقول عالم البحار فوست Wüst « إلى العلاقة بين التيارات الاستوائية وتيار الخليج ووصل إلى الاعتقاد بأن تيار الخليج هو جزء من دورة تشترك فيها تيارات شمال الأطلنطى على شكل دوامة دائبة الحركة . وأن المرء يستطيع أن يلمس أفكاره فى كل الدراسات والخرائط التى ظهرت فى النصف الأول من القرن التاسع عشر »(١) كذلك يكتب الجغرافى كول Kohl (١٨٦٨) فى دراسة عن « تاريخ تيار الخليج وبحوثه فى الأزمنة القديمة حتى الحرب الأهلية الأمريكية الكبرى » « أن الرجل الذى دفع التقدم فى أبحاث تيار الخليج ، خلال الربع الأول من القرن التاسع عشر ، هو ألكسندر فون هومبولت . لقد كان هو نفسه ملاحظاً نشطاً ورائداً لتيار الخليج . كما كان عالماً ودارساً ممتازاً لهذه الظاهرة الجبارة ، التى تعلق بها وبذل لها اهتماماً خاصاً . ولما كانت كتابات هومبولت قد ترجمت بسرعة إلى كل لغات أوروبا ، فانه يمكن القول أنه استطاع – أكثر من أى إنسان آخر – أن ينشر هذه المعلومات فى العالم وأن يضعها أمام جمهور كبير » .

فى المحيط الهادى وعلى طول الساحل الغربى للقارة الأمريكية الجنوبية تتحرك مياه المحيط موازية للساحل من الجنوب إلى الشمال والشمال الغربى فيما يعرف باسم « تيار هومبولت » أو « تيار بيرو » والذى قال عنه هومبولت فى الجزء الأول من الكون « إننى اكتشفته للمرة الأولى فى خريف ١٨٠٢ وأنه يتميز بدرجة حرارته المنخفضة والتى تؤثر على طقس المنطقة الساحلية » .

اكتشف هومبولت هذا التيار وأعطى وصفاً كاملا له وقارن بينه وبين تيار الخليج الذى يعطى صورة عكسية له . فتيار هومبولت يتحرك كتيار بارد نحو خط الاستواء فى المحيط الهادى فى نصف الكرة الجنوبى ، بينما ينقل تيار الخليج مياه دافئة من خط الاستواء إلى الشمال فى المحيط الأطلنطى فى نصف الكره الشمالى . وقد علل هومبولت برودة التيار الذى اكتشفه بأنه ينقل مياه باردة فى الاتجاه من القطب إلى خط الاستواء كجزء من دورة متنقلة لحركة المياه السطحية ، تنتقل فيها المياه الدافئة من خط الاستواء إلى القطبين بواسطة تيارات دافئة كتيار الخليج . والمياه الباردة من القطبين إلى خط الاستواء بواسطة تيارات باردة مثل تيار هومبولت . والنتيجة الرئيسية لهذه الدورة هو إعادة توزيع الحرارة على سطح الكرة الأرضية بحيث يحتفظ كل مكان بمعدله السنوى فى درجة الحرارة أى أن هذه التيارات تقوم بعملية توازن مستمر بين الأماكن الدافئة والباردة بطريقة تحفظ جو الأرض من التغييرات الكبيرة فى درجات الحرارة .

ولتسمية هذا التيار باسم « تيار هومبولت » أو « تيار بيرو » ، قصة بدأت عندما كان الجغرافى الألمانى برجهاوس Berghaus يعمل فى إعداد الأطلس البروسى البحرى واستأذن هومبولت فى تسمية هذا التيار باسمه . فأرسل هومبولت إليه فى ٢١ فبراير ١٨٤٠ خطاباً يقول فيه : « إننى أحتج ضد أى تسمية

(١) Wüst, G., 1959: Alexander von Humboldt Stellung in der Geschichte der Ozeangraphie. In "Alexander von Humboldt, Studien zusseiner universalen Geistesboldt, Studien zu seiner universalen Geistester & Co., Berlin.

بتيار هومبولت ... فقد ظل التيار معروفاً قبلى بثلاثمائة عام لكل الصيادين بين شيلى وبايتا ، أن لى الفضل فقط فى قياس درجة حرارة مياه التيار لأول مرة . . » ومنذ ذلك الوقت لا توجد تسمية موحدة لهذا التيار وان كان البعض يرى قصر تسمية تيار بيرو على الجزء الساحلى للتيار الذى يسير محاذياً لساحل شيلى وبيرو ، واعتبار تيار هومبولت أكثر شمولا فيطلق على الظاهرة كلها[1].

وإذا كانت هذه القصة تعطينا فكرة عن أخلاق هومبولت وتواضعه العلمى ، فان الرجل العظيم وجد من يذكره ويخلده بعد مماته . فقد استطاع هلموت دى تيرا[2]. (١٩٥٩) أن يضع فى كتابه قائمة بالأماكن الجغرافية التى أطلق عليها اسم هومبولت ، فبلغت ٢٣ مكاناً بين بلد وخليج ونهر وبحيرة وسلسلة جبال وقمة جبل وثلاجة وتيار بحرى .

أهمية الكتاب

لاحظ أحد مؤرخى ألكسندر فون هومبولت ، ولم يكن قد مضى على ظهور الجزء الأول من «الكون» ثلاثون عاماً ، أن بعض المعلومات الواردة فى الكتاب قد أصبحت قديمة ، فما أهمية الكتاب اليوم بعد مرور أكثر من مائة عام على صدروه ؟ وماذا بقى من شهرته وشهرة مؤلفه ؟ هل تنحصر قيمته فى أنه سجل لما بلغته العلوم منذ نهاية القرن الثامن عشر حتى منتصف القرن التاسع عشر ؟ وفى أنه يمثل الروح العظيمة لأحد عمالقة العلم فى ذلك العصر ؟ وبمعنى آخر هل تتركز أهمية الكتاب فى قيمته التاريخية فيعنى به المؤرخون اللذين

(١) Wüst, G., 1937: Zur Frage: Peru Strom oder Humboldt Strom. Ann. Hydrogr. u. Marit Meteorol. Bd. 65, s. 172-174, Hamburg.

(٢) Terra, H. De, 1955: The Life and Times of Alexander von Humboldt — New York.

يهتمون بدراسة تطور العلوم فى هذه الحقبة من الزمان ، أم أن له قيمة خاصة لكل المشتغلين بالعلوم الطبيعية وفلسفتها ؟

لم يكن ألكسندر فون هومبولت أكثر علماء عصره شهرة فقط ، بل كان أكثرهم شمولا فى المعرفة واتساعاً فى الأفق . فلم تنحصر أبحاثه ودراساته فى علم أو مجموعة واحدة من العلوم ، بل استطاع أن يقدم إضافات قيمة لعدد من العلوم الجديدة التى وضع هومبولت الأساس لبعضها أو على الأقل شارك فى تأسيسها . ورغماً عن هذا فان هومبولت يذكر فى مقدمة كتابه أنه وان كان قد صرف عمره كله فى أبحاث فى مختلف فروع العلم ، إلا أن هدفه كان أكبر من ذلك ، كان « محاولة فهم الظواهر الطبيعية للأجسام المادية فى علاقاتها العامة ، وفهم الطبيعة كشىء كامل ، متحرك وحى ، بواسطة قوى داخلية » وفى مكان آخر يقول « لقد تعلقت عيناى على الأثر المتناسق لهذه القوى أى أثر الموجودات الغير الحية على الكائنات الحية فى عالم الحيوان والنبات » وهكذا لم تفارق ذهن هذا العالم الرحالة فكرة « كلية الطبيعة » سواء كان يعمل فى منجم تحت الأرض أو على قمة جبل أو كان يدرس نباتا دقيقاً أو يلاحظ الفضاء الخارجى . بل إن اتساع معرفته وخبرته العريضة بعدد كبير من الفروع العلمية ، أتاح له أن ينظر من بعيد إلى ظواهر الطبيعة وعلاقاتها ، وأن يجعل من التفاصيل دعامة للعموميات ، وأن يجد فى العموميات شرحاً للتفاصيل .

ويعرض هومبولت فى كتابه صوراً حية للطبيعة[1]، وهو يستعمل لغة قلما يستعملها باحث علمى ، أنه يتفاعل مع الطبيعة ويحسها قبل أن يصفها ، فهو عالم

(١) Sticker, B., 1959: Humboldts Kosmos, Die wirkliche und die ideale Welt, Bonner Akademischen Reden, H. 21, Peter Hanstein Verlag, Bonn.

فنان ، يهدف إلى مضاعفة التمتع بالطبيعة « بالنظرة العميقة فى معارفها » . فنرى أن الجزء الأول يدخل اصطلاح لوحات الطبيعة ويكثر من استعماله . وهو اصطلاح لا يتفق فقط مع ذوق ذلك العصر بل أنه تعبير عن النفس البشرية وحقيقة الكون الذى يحيط بها . وهو يعنى من ناحية أخرى الأثر المتكامل للطبيعة جميعها على النفس البشرية بصرف النظر عن العناصر السماوية والأرضية الداخلة فى تركيب هذه اللوحة .

إن البحث عن وحدة الخبرة رغبة قديمة للإنسان . ونحن اليوم أكثر قدرة على وصف الطبيعة وفهمها بما بلغناه فى مضمار القياس . لقد رفع هومبولت من قدرتنا على وصف الطبيعة وفهمها ، بما أدخله من طرق للدراسة والبحث ، وبما أسسه من علوم جديدة لها هياكلها الخاصة . فهو يدرس التوزيع الجغرافى للنباتات على سطح الأرض ، والعلاقة بين أشكال النباتات ونوع التربة والجو فى المناطق المختلفة وعلى الارتفاعات المختلفة للأرض . ويستخدم لإيضاح أفكاره طريقته التى اكتشفها فى توزيع درجات الحرارة على سطح الكرة الأرضيـــة بواسطة خطوط الحرارة المتساويـــة أو الأيزوثرمات[1].

وهكذا نرى فى الجزء الأول من الكتاب قدرة كبيرة على ربط الظواهر الطبيعية المختلفة وإيضاح العلاقات الداخلية بينها ، مما يعطى الكتاب قيمة علمية بقدر ما يظهره كوثيقة تاريخية بالغة الأهمية .

لقد رأينا كيف ختم هومبولت الجزء الأول من كتابه بالدعوة للمساواة بين الأجناس . وهو فى هذا لا يصدر عن مثالية البرج العاجى ، وحماس البعيد عن المشكلة ، بل يتحدث كرجل جاب العالم ، وخبر هذه الأجناس ، وزار مستعمرات العالم الجديد . فاذا تحدث عن هذه المستعمرات كأمم لها حق الاستقلال والمساواة مع دول العالم القديم ، فهو يتحدث كعالم درس أرضها وبحارها وفحص جبالها وأنهارها ورسم خرائطها وحدودها بل وكباحث فى العلوم الإنسانية اهتم بتاريخها الحضارى وحالتها الاقتصادية والاجتماعية .

لهذا كانت دعوته إلى المساواة بين الشعوب ، والأجناس وتقديس الحريات الفردية دعوة قوية تركت أثراً عميقاً بين شعوب أمريكا الجنوبية والوسطى . فنجد أول رئيس لجمهورية المكسيك يحى دوره فى كفاح بلاده من أجل الاستقلال ، كما تصفه جامعة هافانا فى لوحة وضعتها على تمثاله أمام جامعة هومبولت فى برلين « بالمكتشف الثانى لكوبا » ، أما فنزويلا فتعتبره « خادماً عظيما لبلادها » وتذكر أن سيمون بوليفار ، أول رئيس لها ومحرر أمريكا الجنوبية ، والذى تأثر فى صدر حياته بهومبولت وصادقه بقية عمره ، كان يصفه « بالمكتشف العلمى للعالم الجديد » .

فى الجزء الثانى من « الكون » يجمع فون هومبولت بين مقدرته على وصف العالم إلى استيعابه لتاريخه فيترك لنا عرضاً مثيراً ، بالغ الأهمية لتاريخ الحضارات الإنسانية ، من غزوات الإسكندر الأكبر ، إلى اتساع الإمبراطورية الرومانية ، ونمو العالم العربى ، إلى الكشوفات البحرية الكبيرة ، كوقائع غيرت من أفكار الإنسان عن الأرض التى يعيش عليها . وهو يغرق فى اعجابه بعصر الكشوفات البحرية . ويعرض لوحة حية لجهود كولمبوس فى هذا المضمار . وتعد كتابات هومبولت فى تاريخ الحضارة العلمية من الكتابات القليلة التى تلتزم الحياد وتبحث عن الحقيقة حين توضح التفاعل بين الحضارات والمؤثرات المختلفة .

ويدرس هومبولت الطبيعة بوجهتى نظر مختلفتين ، الأولى كنظرة واقعية إلى الظواهر الخارجية ، والثانية كرد فعل يظهر كصورة تستقبلها حواس الإنسان وتؤثر

(1) Model, Fr., 1959: Alexander von Humboldt Isothermen, Deutsche Hydrograpische Zeitschrift, Bd. 12, H. 1, s. 29-33, Hamburg.

على أعماقه وشعوره وخياله . ولا ريب أنه كان يعرف بالتأكيد أن الصورة المعكوسة من الطبيعة على نفس الإنسان تحمل ملامح خيالية كنتيجة لطاقة الابداع البشرى . ولهذا ينشأ إلى جوار العالم الواقعى أو الخارجى عالم مثالى أو داخلى يظهر على مرآة الشعور الإنسانى . هذا العالم المثالى نشأ مع الإنسان البدائى كعالم خيالى أسطورى تورائثه الأجيال وظل حياً رغم الصورة الحقيقية التى أدخلها العلم الحديث ولا يزال لتحل محل الصورة الأسطورية .

يرى هومبولت أن هذه الصورة المثالية للعالم تدخل فى صميم كتابه عن « الكون » وأن الكتاب يحقق هدفه عندما يصل إلى فهم كامل لهذين العالمين ، العالم الحقيقى والعالم المثالى. وهذا يقتضى أن تصل العلوم الطبيعية إلى درجة من التقدم تسمح لنا بتفهم نظام الطبيعة ، أى عندما يتأتى لنا أن ننتقل من القدرة على وصف العالم إلى شرح أسراره . من ناحية أخرى يقتضى فهم العالم الداخلى ، متابعة عملية التطور التى اجتازتها الإنسانية فى تأثرها بالطبيعة ، مثل عبادة قوى الطبيعة ، وتجسيمها فى نقوش وتماثيل وأصنام بلغ بعضها درجة من الاعجاز الفنى .

إن المتتبع لأفكار هومبولت يستطيع أن يلمح تأثره بالمثالية الألمانية وأن يذكر من الفلاسفة الألمان اللذين عاصروه : كانت Kant (١٧٢٤ — ١٨٠٤) ، وليشتنبرج Lichtenberg (١٧٤٢ — ١٧٩٩) الذى استمع إليه فى جوتنجن ، وفشته Fichte (١٧٦٢ — ١٨١٤) ، وهيجل Hegel (١٧٧٠ — ١٨٣١) وشيلينج Schelling (١٧٧٥ — ١٨٥٤) ورغم أن هومبولت عاش فى فترة من أخصب فترات الفلسفة الألمانية ، فلم يكن يوماً طالباً جاداً للفلسفة . نعم لقد اهتم بفلسفة كانت ودرسها بالذات دراسة وافية ، إلا أن ميوله لم تساعده أبداً على الاتجاه إلى الدراسات الفلسفية ، رغم أنه كان يتبادل الرأى أحياناً مع بعض الفلاسفة المعاصرين له .

إن المتعمق فى روح « الكون » لا يلمس فقط أثر الفلسفة المثالية الألمانية ، بل أيضاً ما يعرف فى تاريخ الثقافة الألمانية « بعصر جوته »[1] نسبة إلى يوحنا فولفجانج جوته ، الشاعر الألمانى الكبير ومؤلف فاوست (١٧٤٩ — ١٨٣٢) . ولا شك أن هومبولت وأعماله وكتاباته ظاهرة من ظواهر ذلك العصر ، كما أنه كان ذو أثر فيه .

فمنذ التقى وهو فى الخامسة والعشرين من عمره مع جوته الذى كان يكبره بعشرين عاماً ، بدأت صداقة عميقة طويلة وتبادل فكرى أثر على كل منهما وعلى إنتاجه .

لم يكن جوته شاعراً فقط بل كان فيلسوفاً وعالماً . ويعدد الدارسون للعلاقة بين الشاعر والعالم أمثلة لهذا الأثر المتبادل فيقارنون بين كتابة جوته عن « تحور النباتات » ودراسة هومبولت المستفيضة عن « الشكل الخارجى للنباتات » كجزء من موسوعته عن « جغرافية النباتات » كدليل على واقعية هومبولت بالقياس إلى شاعرية جوته . كذلك يرون دراسة جوته عن « تاريخ علم الألوان » استكمالا ومقابلة لكتابات هومبولت فى « تاريخ المشاهدة الطبيعية للعالم » فى الجزء الثانى من كتاب الكون .

وفى مواضيع كثيرة من كتاب « الكون » نجد تقديراً خاصاً لجوته ، كما أن الشاعر الكبير كان كثيراً ما يبدى اعجابه بألكسندر فون هومبولت ، فنجده يقول فى حديث له مع سكرتيره ايكارمان Eckermann فى ديسمبر ١٨٢٦ « يا له من رجل ! فرغم معرفتى الطويلة به فانه يثير دهشتى باستمرار . إن المرء يستطيع أن يقول أن لا مثيل له فى المعرفة والعلم . بل لم أعرف يوماً مثل هذا التعدد فى القدرات ، فمن أين تأتيه تجده سيد الموضوع ويبهرك بكنوزه الروحية . . »

(١) Schneider-Carius, K., 1959: Goethe und Alexander v. Humboldt. Goethe Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft. Bd. 21, s. 163-182, Weimar.

الشفاء لابن سينا "الجزء الخاص بالطبيعيات والمعادن والنبات"

بقلم
الدكتور عبد الحليم منتصر
مدير جامعة الكويت

هو أبو عبدالله الحسين بن عبدالله بن سينا ، المعلم الثالث للأنسانية ، ولد في القرن العاشر الميلادى ، فى فترة تعتبر من أزهى العصور العلمية الإسلامية ، سطع فى سمائها ابن سينا ، وابن الهيثم ، والبيرونى .

درس الطبيعيات والإلهيات ، درس كتب أرسطو وأفلاطون ، شهر بالطب والفلسفة ، كما عنى بالرياضيات والفلك ، فهو الطبيب الفيلسوف ، والرياضى الفلكى . بدأ يصنف الكتب وهو فى الحادية والعشرين ، وكان يعالج المرضى دون أجر . اكتسب ابن سينا شهرة بذبها أهل زمانه ، عرف بالمعلم الثالث بعد أرسطو والفارابى ، كما لقب بالشيخ الرئيس . شغف بدراسة النباتات لعلاقتها الوثيقة بالطب ، إذ كانت تسعة أعشار العقاقير التى تستعمل فى الطب إن هى إلا نباتات أو خلاصات نباتية . وقد أتيح لى أن أقرأ كتابه القانون فى الطب ، وبخاصة الجزء الخاص بالنبات . فاذا هو يصف مئات النباتات . يصفها وصفاً علمياً دقيقاً ، لكى يميز النافع من الضار ، ولكى يعرف بالجزء الذى سيتخذ منه العقار . كذلك نيط بى تحقيق كتاب الشفاء فيما يختص بالطبيعيات والمعادن والنبات والحيوان . فاذا هو المحلى فى هذه الفنون جميعاً ، إنها السلامة فى العرض والسلاسة فى الأسلوب ، والوضوح فى البيان ، مع الدقة العلمية ، التى تنتزع التقدير والاعجاب . وكان على أن أقارن بين خمس مخطوطات ، مختلفة المصادر ، وأن أقابل بين ما ورد فى كل منها ، وأن أعانى من أغاليط النساخ ، وأن أرجح بعض الروايات على بعض ، مع اثبات الروايات المرجوحة ، فلعلها أن تكون فى رأى غيرى هى الراجحة .

وقد خرجت من قراءاتى لبعض أعمال ابن سينا أنى أمام عبقرية نادرة المثال ، أو لعلها على غير مثال ، وقدرت قول سارتون « إنه أعجز من جاء بعده أن تجاريه » ، كما عذرت الذين آمنوا به إيماناً مطلقاً ، حتى أنهم إذا وجدوا حقائق مغايرة لما قاله ابن سينا ، لم ينسبوا الخطأ لابن سينا ، ولكن قالوا « إن ذلك من أغاليط النساخ » أو « إن الطبيعة حادت عن مجراها » .

ولست أدرى كيف اتفق لابن سينا أن ينتج هذا الإنتاج الضخم ، وسط حياته القلقة المضطربة فلم يكتب كتبه التى بلغت ستة وسبعين ومائتين ، لم يكتبها فى بلد واحد ، ولا فى فترة متصلة ، ولا فى دولة واحدة ، وإنما كان يحرر رسائله الصغيرة فى أثناء رحلاته وأسفاره

على الرغم مما كان يحيط به من مشاغل وما يعتور حياته من مشاكل . ويعتبر كتاب القانون فى الطب ، أهم ما أنتجه العرب فى هذا الفن ، وقد فضله العرب على ما سبقه من مؤلفات لما وجدوا فيه من حسن التبويب والدقة العلمية ، وما تميز به من الإشارة إلى خبرة مؤلفه وتجاربه ، وقد تناول فيه علم وظائف الأعضاء ، وعلم الأمراض وعلم الصحة ، ومعالجة الأمراض ، وعلم الأدوية . وقد ترجم كتاب القانون إلى اللاتينية ، وكان هو العمدة فى دراسة الطب فى الجامعات الأوروبية حتى منتصف القرن السابع عشر . ولا مراء فى أن من يبلغ مبلغ ابن سينا فى صفاء الذهن والقدرة على التفكير والإنتاج ، لقمين أن يصل إلى الذروة فى أى نوع من العلوم يحاوله ، وحقاً لقد أتى ابن سينا فيما تناوله فى الشفاء من طبيعيات ومعادن ونبات وحيوان بالأعاجيب

الجبال

يقول فى تكوين الجبال ، الغالب أن تكونها من طين لزج ، جف على طول الزمان ، تحجر فى مدد لا تضبط فيشبه أن تكون هذه المعمورة ، قد كانت فى سالف الأيام غير معمورة ، بل مغمورة فى البحار ، فتحجرت ، أما بعد الانكشاف قليلا قليلا ، فى مدد لا تفى التأريخات بحفظ أطرافها ، وأما تحت المياه لشدة الحرارة ، المحتقنة تحت البحر ، والأولى أن يكون بعد الانكشاف ، وأن تكون طينتها تعينها على التحجر ، إذ تكون طينتها لزجة ، ولهذا ما يوجد فى كثير من الأحجار إذا كسرت أجزاء من الحيوانات المائيـــة كالأصداف وغيرها ، ولا يبعد أن تكون القوى المعدنية قد تكونت هناك .

الزلازل

ويقول فى الزلازل ، حركة تعرض لجزء من أجزاء الأرض بسبب ما تحته ، ولا محالة أن ذلك السبب ، يعرض له أن يتحرك ، ثم يحرك ما فوقه ، والجسم الذى يمكن أن يتحرك تحت الأرض ، يحرك الأرض ، وهو إما جسم بخارى دخانى ، قوى الاندفاع ، وإما جسم مائى سيال ، وإما جسم هوائى ، وإما جسم نارى ، وإما جسم أرضى ، والجسم النارى ، لا يكون ناراً صرفة ، بل فى حكم الدخان القوى ، وفى حكم الريح المشتعلة ، يقول ومن الدليل أن أكثر أسباب الزلزلة هى الرياح المحتقنة ، إن البلاد التى تكثر فيها الزلزلة ، إذا حفرت فيها آبار وقنى كثيرة ، حتى كثرت مخالص الرياح والأبخرة ، قلت الزلازل بها ، وأكثر ما تكون الزلازل فى بلاد متخلخلة غور الأرض ، متكاثفة وجهها ، أو مغمورة الوجه بماء يجرى أو ماء غمر كثير لا يقدر الريح على خرقه . ومن منافع الزلازل تفتح مسام الأرض للعيون ، واشعار قلوب الناس رعب الله تعالى .

سرعة الصوت ، وسرعة الضوء

ويقول أن البصر يستبق السمع ، فانه إذا اتفق أن قرع إنسان من بعد جسما على جسم رأيت القرع ، قبل أن تسمع الصوت ، لأن الأبصار ليس له زمان ، والاستماع يحتاج إلى أن يتأدى تموج الهواء الكائن إلى السمع ، وذلك فى زمان ، كان ابن سينا يقول بالسرعة الآنية للضوء ، وقد جانبه الصواب فى ذلك ، لأن للضوء سرعة وزماناً ينتقل فيه ، وقد عرف ذلك ابن الهيثم ، وأجرى من التجارب ما أثبت أن للضوء زماناً ينتقل فيه ، وليس فى الآن كما قال ابن سينا ، وأثبت عدم صحته ابن الهيثم .

السحب

ويقول ابن سينا فى تولد السحب ، أنها تكون من الأبخرة الرطبة ، إذا تصعدت بتصعيد الحرارة فوافت الطبقة الباردة من الهواء ، فجوهر السحاب بخارى

متكاثف طاف فى الهواء . وأن الجبال بسبب ارتفاعها تكون أبرد من أديم القرار . فالبعد من أديم الأرض ، هو أحد أسباب البرد ، فانه وان يكن شعاع الشمس يقع على الجبل ، فلا يكون تسخينه كتسخين ما يقع على الأرض . ولذلك فأكثر السحب الماطرة ، إنما تتولد فى الجبال ومنها تتوجه إلى سائر البلاد .

الطل

ليس يتكون من سحاب ، بل من البخار اليومى المتباطىء فى الصعود ، القليل المادة ، إذا أصابه برد الليل ، وكثفه ، وحوله ماء ينزل نزولا ثقيلا فى أجزاء صغار جداً لا نحس بنزولها إلا عند اجتماع شىء يعتد به ، ويضيف فان جمد كان صقيعاً .

الثلج

وهذا السحاب يعرض له كثيراً ، أنه كما يأخذ فى التكاثف ، وفى آن يجتمع فيه حب القطر يجمد ، ولم تتخلق الحباب ، بحيث تحس فيتنزل جامداً ، فيكون ذلك هو الثلج ، ونظيره من البخار الفاعل للطل هو الصقيع .

البرد

أما إذا جمد بعد ما صار ماء : وصار حباً كباراً ، فهو البرد .

الضباب

يقول ابن سينا أما الضباب فهو من جوهر الغمام ، إلا أنه ليس له قوام السحاب فما كان منه متحرراً من العلو ، وخصوصاً عقب الأمطار ، فانه ينذر بالصحو ، وما كان منه مبتدئاً من الأسفل متصعداً إلى فوق ولا يتحلل فهو ينذر بالمطر .

ثم يضيف الشيخ الرئيس ، فالبخار مادة السحاب والمطر والثلج والطل والجليد ، والصقيع والبرد ، وعليه تتراءى الهالة وقوس قزح . والشمسيات والنيازك .

وأحسب أن ما قاله المعلم الثالث فى هذه المسائل ، إنما هو صحيح فى جملته ، بل وفى كثير من تفصيلاته ، فعمر الأرض ما زال العلماء مختلفين فيه ، وقد أصاب كبد الحقيقة ، عندما قال « فى مدد لا تفى التأريخات بحفظ أطرافها » وقد كان من العلماء من يقدر هذا التاريخ بألفين من ملايين السنين ، ومنهم من يزيده إلى ثلاثة أو أربعة آلاف من ملايين السنين . وهو معذور ان قال أن الضوء يصل فى الآن ، أما الصوت فيحتاج إلى زمان ، فالفرق بين سرعتيهما هائل جداً ، أنه الفرق بين ثلاثمائة ألف من الكيلومترات فى الثانية هى سرعة الضوء ، وبين مئات الأمتار (٣٤٠) فى الثانية . هى سرعة الصوت . أما تمييزه بين صور بخار الماء فى السحاب والطل والصقيع والثلج والبرد والضباب فقد أوفى فيه شيخنا على الغاية .

الهالة وقوس قزح

يقول أما الخيالات التى تتكون فى الجو ، مثل الهالة . وقوس قزح والنيازك والشمسيات ، فان هذه كلها ، تشترك فى أنها خيالات ، ومعنى الخيال هو أن نحس شبح شىء مع صورة شىء آخر ، كما تحد صورة الإنسان مع صورة المرآة ، ثم لا يكون لذلك انطباع حقيقى فى مادة ذلك الشىء الثانى الذى يؤديها ويرى معها ، كما أن صورة الإنسان لا تكون منطبعة بالحقيقة والإقامة فى المرآة ، وإلا لكان لها مقر معلوم ولما كانت تنتقل بانتقال الناظر فيه ، والمرئى ساكن ، ثم يضيف ، فهذه الأشباح تتبدل أماكنها بحسب حركاتك ، فان توجهت إليها تقدمت إليك ، وان نكصت عنها تأخرت عنك ، وان علوت علت ، وان نزلت نزلت وان تركتها يمنة وحاذيتها بالانتقال حاذتك بالمرافقة ، وان تركتها يمنة وحاذيتها بالانتقال حاذتك بالمرافقة ، وبهذا تعلم أنها خيالية . فهذه أشياء بعضها يعول فيه على صناعة الهندسة ، وبعضها على علم البصر ، وبعضها على

الامتحان والحس . ولا شك أن مثل هذه الدقة فى الوصف تستحق النظر فالرئيس هنا معلم بحق ، يريد من قارئه أن يتفهم دقائق العملية .

يقول المعلم الثالث ، فاما الهالة ، فأنها دائرة بيضاء تامة أو ناقصة ، ترى حول القمر وغيره ، إذا قام دونه سحاب لطيف ، لا يغطيه ، لأنه يكون رقيقاً ، فاذا وقع عليه شعاع القمر ، حدث من الشعاع ومنه قطع مستدير ، وقد تكون حول الشمس هالة ، والتى تكون من الهالات تحت الشمس أدل على المطر من الخيالات القزحية ، التى تكون قبالتها ، والتحتانية تكون أعظم من الفوقانية ، لأنها أقرب ويضيف وأكثر ما تكون الهالة مع عدم الريح ، فلذلك تكثر مع السحب الدوانى . والهالة الشمسية فى الأكثر ، إنما ترى إذا كانت الشمس بقرب من وسط السماء ، وإذا كانت الشمس على الأفق ، وجب بالضرورة أن ترى من القوس نصف دائرة ، وذلك لأن القوس ليس وضعها وضع الهالة ، وليس موازياً للأفق بل مقاطع له .

ويختم الشيخ الرئيس قوله ، فى هذا الموضوع بهذه العبارات المتألقة نصوعاً وبياناً وتواضعاً ، فيقول « وهذه القوس ، فى أكثر الأمر ، يلى الأرض منها لون ، ويلى الجو منها لون ، يشتدان معاً عند الوسط . وربما كان فى الوسط لون آخر غير ذينك ، ويضيف هذا مبلغ علمى ، وما بقى يطلب من غيرى » .

الشميسات

ويقول عن الشميسات « وأما الشميسات ، فانها خيالات كالشموس عن مرآى شديدة الاتصال والصقالة تكون فى جنبة الشمس ، فتؤدى شكلها ولونها ، أو تقبل ضوءاً شديداً فى نفسها ، وتشرق على غيرها بضوئها وتعكسها أيضاً .

النيازك

ويقول عن النيازك ، وأما النيازك فانها أيضاً خيالات فى لون قوس قزح ، إلا أنها ترى مستقيمة لأنها تكونت جنبة الشمس ، يمنة أو يسرة ، لاتحتها ولا أمامها ، وقلما تكون عندما تكون الشمس فى نصف النهار ، بل عند الطلوع والغروب ، ولا سيما عنـــد الغروب ، ففى ذلك الوقت ، يكثر تمدد السحاب وكثيراً ما يتفق لهذه أن تساير الشمس طالعة وغاربة ، وهى تدل على المطر .

يقول ، ولا يتولد القوس فى الليل إلا فى الندرة ، لأنها تحتاج فى تكونها لأن يكون النير شديد الإضاءة .

وأننا لنسجل للشيخ الرئيس وضوح بيانه ، ودقة تعريفاته ، ولئن خالفه العلم الحديث فى بعض التفاصيل فى ألوان القوس ، أو فى تعريف النيزك ، فان ذلك لا يقلل بحال من قيمة الآراء التى أوردها شيخنا منذ أكثر من ألف من الأعوام ، فانها فى مجموعها ، تدل على الأصالة فى التفكير والدقة فى الاستنباط .

الرياح

ويقول فى الرياح ، وربما هبت الرياح لحركة الهواء وحدها ، إذا تخلخلت جهة من الهواء للسخونة ، فانبسط فسال له الهواء ، يقول ومما يدل على أن مادة الريح غير مادة المطر الذى هو البخار الرطب وهو أنهما فى أكثر الأمر يتمانعان ، والسنة التى يكثر فيها المطر لكثرة البخار الرطب ، تقل الريح ، والسنة التى تكثر فيها الرياح ، تكون سنة جدب وقلة مطر ، لكنه كثيراً ما يتفق أن يعين المطر على حدوث الريح ، تارة بأن يبل الأرض أو يمنع حدوث البخار الدخانى ، وقد تعين الريح على تولد المطر ، بأن تجمع السحاب ، وتسمى الرياح التى تعين على المطر « رياح سحابية » .

أرأيت كيف يحدد المعلم الثالث العلاقة بين الرياح والمطر ، وكيف أن السبب فى حدوث الرياح تخلخل جهة من الهواء للسخونة ، وأن الرياح والمطر يتمانعان ولكنه يستدرك أنه كثيراً ما يتفق أن يعين المطر على حدوث الريح ، إما بأن يبل الأرض ، أو تمنع حدوث البخار الدخانى ، أو تعين الريح على تولد المطر ، عندما تكون الريح السحابية ، وهذا كلام علمى جميل يليق بالشيخ الرئيس .

البرق والرعد

ويختتم الرئيس فصله الممتع فى الطبيعيات ، بقوله فى البرق والرعد ، البرق يرى والرعد يسمع ولا يرى فاذا كان حدوثهما معاً ، روى البرق فى آن وتأخر سماع الرعد ، لأن مدى البصر أبعد من مدى السمع » . وليت شيخنا اكتفى بهذا التعبير العلمى الصحيح الدقيق ولكنه أضاف ، فان البرق يحس فى الآن بلا زمان ، فقد أبطل نظرية السرعة الآتية للضوء العالم الطبيعى المسلم الأشهر « ابن الهيثم » الذى أثبت بالتجربة أن للضوء زماناً ، وسرعة معينة ، ولعله أول من قال بذلك من العلماء . يقول ابن سينا « والرعد الذى يحدث مع البرق يحس بعد زمان ، لأن الإبصار لا يحتاج إلا إلى موازاة وإشفاف ، وهذا لا يتفق وجوده بزمان ، وأما السمع فيحتاج فيه إلى تموج الهواء ، أو ما يقوم مقامه ، وهو بذلك يقول بانتقال الصوت فى الهواء وفى الأجسام الأخرى سواء كانت صلبة أو سائلة ، وأنه يحتاج إلى وقت معين وسرعة معينة حتى ينتقل الصوت إلى السمع ، يقول وكل حركة فى زمان .

النبات

لقد تناول ابن سينا دراسة النباتات فى كتابين ، الأول ما أسماه « الكتاب الثانى فى الأدوية المفردة من كتاب القانون ، قسم الجملة الأولى فيــه إلى ست مقالات ، فى تعرف أمزجة الأدوية المفردة بالتجربة والقياس وقواها . . الخ . وقسم الجملة الثانية إلى عدة ألواح وقواعد ، وقد ذكر فى كل فصل النباتات التى تتخذ منها الأدوية وقليلا من الحيوانات والمعادن التى تستخلص منها عقاقير نافعة ، ونحا فى ذكر هذه النباتات منهاجاً خاصاً ، فكان يذكر الماهية ، وفيها يصف النبات وصفاً دقيقاً مقارناً هذا النبات بنظائره ، مورداً صفاته الأساسية ، من أصل أو جذر أو زهر أو ثمر أو ورق ، ناقلا ما ذكره من تقدمه من العلماء أمثال ديسقوردس أو جالينوس أو غيرهما ، ثم يذكر بعد ذلك الاختبار فالطبع والخواص ، والجزء الأول من هذا كله هو ما يهمنا فى هذا المقام ، فهو وحده الوصف النباتى الدقيق ، الذى يمكن بوساطته التعرف على النبات وتمييزه من غيره . وقد استقصى ابن سينا نسبة كبيرة من النباتات المعروفة آنئذ ، وأورد مزاجاً مختلفاً من هذه النباتات الشجرية والعشبية والزهرية وغير الزهرية ، الفطرية والطحلبية ، ذكر الأجناس المختلفة من النبات ، والأنواع المختلفة من الجنس الواحد ، ثم يتكلم عن المتشابه وغير المتشابه ، كما يذكر موطن النبات والتربة التى ينمو بها ان كانت ملحة أو غير ملحة ، أو كان ينمو على الماء ، واقتن فى ذكر ألوان الأزهار والثمار جافها وطريها ، والأوراق العريضة أو الضيقة ، كاملة الحافة أو مشرفتها .

وتتميز كتابة ابن سينا فى هذا المجال ، بأمانة العالم ، فهو ينسب الرأى لنفسه ، بقوله « أقول » أو ينسبه إلى ديسقوريدس أو غيره ، فيقول قال فلان . . . وإنه ليتفق مع غيره ، فيبين أوجه الاتفاق أو يختلف معهم فى الرأى فيعرض أوجه الخلاف فى مهارة وأمانة .

ومن خير ما أورده ابن سيناء الأسماء المختلفة لبعض النباتات ، فهذا يسمى بالإغريقية كذا ، وذاك يسمى كذا ، كما أورد الأسماء المحلية لبعض النباتات ، فهذا

النبات يسمى هنا كذا ، ويسمى هناك باسم آخر ، وهذا النبات يأتى من الهند أو من الصين ، كما فرق بين البستانى أو المزرع والبرى . وقال أن الأول أكثر مائية من الثانى . وتكلم ابن سينا عن ظاهرة المسانهة فى الأشجار والنخيل وغيرها ، وذلك بأن تحمل الشجرة سنة حملا ثقيلا وسنة حملا خفيفاً أو تحمل سنة ولا تحمل سنة أخرى ، وأشار إلى اختلاف الرائحة والطعم فى النبات ، وهما صفتان يتمايز بهما كثير من النباتات ، فطن لها ابن سينا منذ أكثر من ألف عام ، ويعتمد عليهما فى تمييز كثير من فصائل النبات وأجناسه وأنواعه ، نظراً لوجود مواد كيمائية خاصة ، كما فى نباتات الفصيلة القرنية والخيمية والصليبية وغيرها ، وإذن يكون ابن سينا قد سبق « كارل متز » الذى قال بأهمية التشخيص بوساطة العصارة فى سنة ١٩٣٤ .

وقد اعتمد ابن سينا فى وصفه للنباتات على مصدرين رئيسيين الأول الطبيعة ، فيصف النبات غضاً طرياً . ويتكلم عن طوله وغلظه وورقه وشوكه وزهره وثمره ، مما يتفق وعلم الشكل النباتى الحديث . أما المصدر الثانى ، فهو ما يباع جافاً عند العطارين من أخشاب أو قشور أو ثمار أو أزهار مما يتفق وعلم النبات الصيدلى .

على أن ابن سينا قد تناول فى كتابه الشفاء كثيراً من النظريات والآراء حول تولد النبات ، وذكره وأنثاه ، وأصل مزاجه ، فقال إن النبات ، قد شارك الحيوان فى الأفعال والانفعالات المتعلقة بالغذاء إيراداً على البدن وتوزيعاً ، ويكون الغذاء على سبيل جذب الأعضاء منها بالقوة الطبيعية ، ليست عن شهوة جنسية ، وليس له من الغذاء إلا ما ينجذب إليه ، لا عن إرادته كالأعضاء فليس هناك شهوة بالحرى إن لم يعط النبات شيئاً ، إذ كان لا سبيل له إلى الحرب عن ضار والطلب لنافع ، فكأنه يجمل القول فى عمليات الامتصاص وانتقال العصارة وصعودها ، وتوزيعها على أعضاء النبات المختلفة . ثم يقول وأبعد الناس عن الحق ، من جعل للنبات مع الحياة عقلا وفهماً ، فإذا كان التصرف فى الغذاء يسمى حياة حى ، وإن كان من شرط الحياة أن يكون مع ذلك ادراك وحركة وإرادية ، فلا يجوز أن يجعل للنبات حياة بوجه من الوجوه ، فهو مع قوله بحياة النبات واحساسه وانفعالاته ، ينفى عنه العقل والفهم ، فالتصرف فى الغذاء يدل على الحياة ، ولكنه لا يدل على الإدراك والإرادة . ويقول عن الذكورة والأنوثة فى النبات ، فان عنى عان بالذكر حتما ، من شأنه أن يكون مبدأ من وجه من الوجوه لتحريك مادة من المواد الموجودة ، من مشاركة فى النوع أو معه ، انتهى إلى صورة مثل صورة هذا النوع أو مقاربة له . لم يبعد أن يكون فى النبات ذكر وأنثى ، ولم يبعد أن يكون من النبات الواحد ذكر وأنثى وظاهر من إيراده هذه العبارة أنه يؤمن بظاهرة الذكورة وان لم يتبين هذه الأعضاء فى النبات على نحو من الأنحاء .

وتكلم عن الثمار فى النباتات المختلفة ، فقال منها ما له غطاء صلب ، أصلب من الموقى كالجوز واللوز ، ومنها ما هو لين متخلخل ، وعن ترتيب البذور فى الثمار ووجود أو عدم وجود حواجز فيما بينها يقول والشوك منه شوك أصلى وشوك زور ، والشوك الأصلى كالسلاح للشجرة ، وربما كان للزينة وربما كان لمنفعة تتعلق بالشجرة ، وكثير من الأشجار ، تشوك فى حداثتها ثم يسقط الشوك إذا استعيض عنه باللحاء الصلب ، يقول : وربما اشتاك ما لا شوك له . يقول ، ومن النبات ما هو شجر مطلق وهو القائم على ساقه ، ومنه ما هو حشيش مطلق ، وهو الذى ينبسط ساقه على الأرض ، ومن النبات ما هو بقل مطلق وأما الحشائش البقلية وربما سميت عشبية فهو الذى له توريق من أسفله ، والنبات البقلى كثير منه لا ساق له منتصب ، كالخس والحماض والسلق ، وذلك بحسب أغراض الطبيعة ، فإن من النبات ما الغرض الطبيعى فى عوده وساقه ، ومنه ماهو

في أصله ومنه ما هو في غصنه ، ومنه ما هو في قشرة ، ومنه ما هو في شعره وورقه .

وتكلم عن توزيع الغذاء في النبات وبين أعضائه المختلفة . فقال إن الغذاء يجب أن يكون رطباً حسن القبول للتشكل منه . ولم يكن بد أن يكون بين الغذاء وبين الجسد من الأشجار جرم أنحف جوهراً يسهل فيه نفوذ الغذاء إلى المغتذى ، ويجب أن يمتد فيه جميعه امتداد المخ في العظام . ووجب أن يقع في الوسط ليكون القسمة الصادرة عنه عادلة ، وهذه ملاحظات وآراء لها قيمتها رغم أن ما أسماه اللباب قد لا يكون له شأن كبير في توزيع الغذاء . ويقول إن ما يعظم حجمه ويطول قده في مدة قصيرة امتنع أن يكون صلباً . فان الصلب يحتاج إلى مادة خاصة ومدة طامحة . وتكلم عن أعضاء النباتات المتشابهة مثل اللحاء والخشب واللباب الذى في الوسط والأعضاء المركبة مثل الساق والغصن والأصل (الجذر) وقال : ولبعض النباتات أشياء شبيهة بالأعضاء الأصلية وليست منها ، وكذلك تكلم عن النبات السيفي أو الساحلي والسبخي والرملي والمائي والجبلي . قال ومن النبات ما يقبل الوصل بغيره لعله يريد التطعيم بمختلف وسائله ، يقول والوصل قد يكون بإلحام الموصول بالموصول به ، فيحتاج أن يتلاقى القشران على تماس . ويقول عن الفجل إنه يهضم ولا ينهضم ، لأنه لا يهضم بجميع أجزائه بل بالجوهر اللطيف الذى فيه ، فاذا تحلل ذلك عنه ، بقى الجوهر الكثيف الذى فيه عاصياً على القوة الهاضمة لزجاً ، وتكلم ابن سينا عن النباتات المستديمة الخضرة ، وتلك التى تسقط أوراقها في مواسم معينة .

وكذلك عرض ابن سينا كثيراً من الموضوعات النباتية في كتاب الشفاء ، عالجها بطريقته الفذة ، وحالفه التوفيق في كثير منها ، بل وسبق علماء الغرب في بعضها .

الحيوان

عرض الشيخ الرئيس في هذا الجزء الخاص بالحيوان من كتاب الشفاء ، عرض نماذج رائعة لدراساته في علم الحيوان والتشريح ومختلف أنواع الطير والحيوان ، مما يدل على طول باعه في هذا الفن أيضاً ، بل إن ما كتبه في الحيوان يزيد أضعافاً مضاعفة عما كتبه في النبات والطبيعيات ، ولعله أن تكون لذلك دلالة شغف الشيخ بعلم الحيوان ، وألا لما أفاض فيه هذه الإفاضة العجيبة .

يقول الشيخ ومن الحيوانات ما تكون مائية ، ثم تستحيل برية ، مثل حيوان يسمى باليونانية « مادام اسيداس » وهو يعيش في الأنهار ، ثم إنه تستحيل صورته ، ويصير « اسطوس » ويبرز إلى البر . والحيوانات المائية منها لجية ، ومنها شطية ، ومنها طينية ، ومنها صخرية . والحيوانات المائية منها ذات ملاصق تلزمها كأصناف من الأصداف ، ومنها متبرئة أى متحررة الأجساد مثل السمك والضفادع ، واللاصقة ، منها ما لا تزال تلصق ولا تبرح ملتصقة مثل أصناف من الصدف والأسفنج ، ومنها ما يلصق ، ثم يتبرأ لطلب الغذاء ، إذ لا يكون غذاؤه الكافي ما يؤديه إليه الماء أو يتصل به ، ومن الذى يتبرأ ، أما يبرز ويرعى مثل حيوان يسمى باليونانية « ماو التقى »

والحيوان المائي المنتقل في الماء ، منه ما يعتمد في غوصه على رأسه وفي السباحة على أجنحة كالسمك ، ومنه ما يعتمد في السباحة على أرجله كالضفدع ، ومنه ما يمشى في قعر الماء كالسرطان ، ومنه ما يزحف مثل ضرب من السمك لا جناح له كالدود ، ولعله يعني ثعبان السمك .

أما الحيوان البرى ، وكل طائر منه ذى جناح ، فإنه يمشى برجليه ، ومن جملة ذلك ما مشيه صعب عليه كالخطاف الكبير الأسود والخفاش ويضيف الرئيس ،

وأقول وقد رأيت طائراً يشبه الباشق أضعف وأصغر منه ، إذا وقع على الأرض ، وقع منبسط الجناحين ، غير مستقل ، كأنه لا رجل له ، ويمشي بتكلف .

ويقول ابن سينا في موضع آخر عن الأعضاء المتشابهة وغير المتشابهة ، « وأول الأعضاء المتشابهة الأجزاء العظم ، وقد خلق صلباً ، لأنه أساس البدن ، ودعامة الحركات ، ثم الغضروف ، وهو ألين من العظم فينعطف ، وأصلب من سائر الأعضاء ، والمنفعة في خلقه أن يحسن به اتصال العظم بالأعضاء اللينة ، فلا يكون الصلب واللين مركباً بلا متوسط ، فيتأذى اللين بالصلب ، وخصوصاً عند الضربة والضغطة ، بل يكون التركيب متدرجاً مثل ما في عظم الكتف[1] ، ومثل الشراسيف[2] ، في أضلاع الخلف ، ومثل الغضروف الحنجرى[3] ، تحت القص[4] ، وأيضاً لتحسن به محاورة المفاصل المتحاكة ، فلا ترض لصلابتها ، وأيضاً إذا كان بعض العضل يمتد إلى عضو غير ذى عظم يستند إليه ، ويقوى به ، مثل عضلات الأجفان ، كان هناك دعاماً وعماداً لأوتارها ، وأيضاً في مواضع أخرى تمس الحاجة فيها إلى اعتماد على شيء قوى ، ليس بغاية الصلابة كما في الحنجرة ، ثم العصب[5] ، وهى أجسام دماغية[6] المنبت أو نخاعية[7] المنبت ، بيض لدنة ، لينة في الانعطاف ، صلبة في الانفصال ، خلقت ليتم بها للأعضاء الحس والحركة . ثم الأوتار[8] ، وهى أجسام تنبت من أطراف العضل ، شبيهة بالعصب فتلاقى الأعضاء المتحركة ، فتارة تجذبها بانجذابها لتشنج العضلة واجتماعها ، ورجوعها إلى ورائها ، فتارة ترخيها باسترخائها لانبساط العضلة ، عائدة إلى وضعها ، أو زائدة فيه على مقدارها في طولها حال كونها على وضعها المطبوع لها على ما نراه نحن في في بعض العضل ، وهى مؤلفة على الأكثر من العصب النافذ في العضلة البارز منها في الجهة الأخرى ، ومن الأجسام التى نسميها رباطات[1] ، وهى أيضاً عصبية المرأى والملمس نتلو ذكرها ذكر الأوتار ، وهى التى تأتى من العظام إلى جهة العضل ، فتتشظى هى والأوتار ليفاً[2] . فما ولى العضلة منها احتشى لحماً ، وما فارقها إلى المفصل أو العضو المحرك ، اجتمع إلى ذاته وانفتل وتراً .

ثم الرباطات التى ذكرناها ، وهى أيضاً أجسام شبيهة بالعصب ، بعضها يسمى رباطاً مطلقاً ، وبعضها يخص أيضاً باسم العقب ، فما امتد إلى العضلة لم يسم إلا رباطاً ، وما لم يمتد إليها ، ولكن وصل بين طرفى عظم المفصل أو بين أعضاء أخرى ، وأحكم شد شىء إلى شىء فإنه مع ما يسمى رباطاً قد يسمى باسم العقب . يقول وليس لشىء من الروابط حس ، لئلا يتأذى بكثرة ما يلزمه من الحركة والحك ومنفعة الرباط معلومة مما سلف .

ويضيف الشيخ الرئيس ، متابعاً حديثه عن هذه الأعضاء المختلفة ، فيقول ثم الشريانات[3] ، وهى أجسام نابتة من القلب ، ممتدة مجوفة طولا ، عصبانية ، رباطية الجوهر ، لها حركات منبسطةومنقبضة ، تنفصل بسكونات ، خلقت لترويح القلب ، ونفض البخار الدخانى ، لعله « يريد بخار الماء وثانى أكسيد الكربون » وتوزيع الروح على أعضاء البدن . ثم الأوردة[4] ، وهى شبيهة بالشريانات ولكنها نابتة من الكبد ، وساكنة ، لتجمع الدم من أعضاء البدن . ثم الأغشية[5] ، وهى أجسام منتسجة من ليف عصبانى غير محسوس ، رقيقة الثخن ، مستعرضة ، تغطى سطوح أجسام

(١) Scapula
(٢) Epiphyses
(٣) Xiphoid Cartilage
(٤) Sternum
(٥) Nerve
(٦) Cerebral
(٧) Medullary
(٨) Tendons

(١) Ligaments
(٢) Fibres
(٣) Arteries
(٤) Veins
(٥) Membranes

أخرى . وتجرى عليها لمنافع . منها لتحفظ جملتها على شكلها . وهيأتها . ومنها لتعلقها من أعضاء أخرى . وتربطها بها بوساطة العصب والرباط . التى تشظى إلى ليفها . ما انتسجت منه كالكلية من الصلب . ومنها حتى يكون للأعضاء العديمة الحس فى جواهرها سطح حساس بالذات لما تلاقيه . وحساس لما يحدث فى الجسم الملفوف منه بالعرض . وهذه الأعضاء مثل الرئة والكبد والطحال والكليتين . فإنها لا تحس بجواهرها البتة . لكن إنما تحس الأمور المصادمة لما عليها من الأغشية . فاذا حدث فيها ريح وورم أحس . أما الريح فيحسه الغشاء بالعرض للتمدد الذى يحدث فيه . وأما الورم فيحسه مبدأ الغشاء . ومعلقة بالعرض لا رجحان العضو لثقل الورم . ثم اللحم وهو حشو خلل وضع هذه الأعضاء فى البدن وقوتها التى تندغم به . وكل عضو له فى نفسه قوة غريزية بها يتم له أمر التغذى ، وذلك هو جذب الغذاء وامساكه وتشبيهه[1] ، وهو ما نسميه الآن عملية التمثيل ، والصاقه ودفع الفضل . بعد ذلك تختلف الأعضاء فبعضها له إلى هذه القوة ، قوة تصير منه إلى غيره . وبعضها ليس له تلك .

ويقول ابن سينا ، أما الدماغ فمبدأ الحس عند قوم مطلقاً ، وعند قوم لا مطلقاً ، والكبد مبدأ التغذية عند قوم مطلقاً ، وعند قوم لا مطلقاً ، وقال جليل الفلاسفة (يريد أرسطو) القلب وهو الأصل الأول لكل قوة ، وهو يعطى سائر الأعضاء كلها القوة التى تغذو بها والتى تجيء . والتى تدرك وتحرك .

فالأعضاء الرئيسية هى الأعضاء التى هى المبادىء للقوى الأولى فى البدن ، المضطر إليها فى بقاء الشخص أو النوع . أما بحسب الشخص فالرئيسية ثلاثة : القلب . وهو مبدأ قوة الحياة ، والدماغ[2] وهو مبدأ قوة الحس والحركة ، والكبد وهو مبدأ قوة التغذية .

(١) Assimilation (٢) Brain

وأما الأعضاء الخادمة . فبعضها يخدم خدمة مهيئة ، وبعضها يخدم خدمة مؤدية . والخدمة المهيئة . تسمى منفعة . والخدمة المؤدية تسمى خدمة على الاطلاق . والخدمة المهيئة تتقدم فعل الرئيس . والخدمة المؤدية تتأخر عن فعل الرئيس . أما القلب . فخادمه المهيء هو مثل الرئة . والمؤدى مثل العصب . وأما الكبد فخادمه المهيء مثل المعدة . والمؤدى مثل الأوردة . وأما الأنثيان فخادمهما المهيء مثل الأعضاء المولدة للمنى قبلهما وأما المؤدى ففى الرجال الاحليل وعروق بينهما وبينه . وفى النساء عروق يندفع فيها المنى إلى الحبل وللنساء زيادة الرحم التى تتم فيها منفعة المنى .

ويتابع الشيخ الرئيس تحقيقه الممتع بقوله « وتقول إن الأعضاء الحساسة المتحركة . قد تكون مبدأ الحس والحركة لها جميعاً عصبة واحدة . وقد يفترق تارة ذلك ، فيكون مبدأ كل قوة عصبة . وتقول أيضاً أن جميع الأحشاء الملفوفة فى الغشاء ، منبت غشائها من أحد غشائى الصدر[1] ، والبطن[2] ، المستبطنين أما الصدر كالحجاب[3] ، والشريانات والرئة . وأما ما فى الجوف من الأعضاء والعروق ، فمنبت أغشيتها من الصفاق[4] المستبطن بعضل البطن ، وأيضاً ، فإن جميع الأعضاء اللحمية ، إما ليفية[5] كاللحم فى العضل . وإما ليس فيها ليف كالكبد ، ولا شيء من الحركات إلا بالليف . أما الحركة الإرادية[6] . فبسبب ليف العضل ، وأما الطبيعية[7] كحركة الرحم والعروق ، والحركة المركبة كحركة الازدراد بلف مخصوص بهيئة من وضع الطول[8] والعرض[9] والتوريب[10] ، فللجذب الليف المتطاول ، وللدفع الليف الذاهب عرضاً العاصر وللامساك الليف المورب .

(١)	Pleuro	(٢)	Peritoneum
(٣)	Diaphragm	(٤)	Aponeurosis
(٥)	Muscle Fibres	(٦)	Non-voluntary
(٧)	Voluntary	(٨)	Longitudinal
(٩)	Transverse	(١٠)	Oblique

ثم يتناول الشيخ أبو على الأعضاء الآلية ، بادئاً بالظاهر منها فيقول « إن الرأس من الإنسان وما يجرى مجراه يشتمل على جملة بسائطها القحف[1] ، وهو أحد أقحاف ثمانية ، تكون علبة هى الجمجمة وفيها الدماغ ، وما يغشيه وما فيه من الدماغ . وحجبة ، والقحف يغشيه جلدة ولحم وبشرة : ينبت عليها الشعر ، وهو – أى القحف – مؤلف من عظام كثيرة مما سنشرحه عند كلامنا فى الأسباب ، وقد ذكر فى التعليم الأول مصادفه إنسان لم يكن لرأسه شئون[2] بوجه ، وإنما قحفه واحد ، وتحت الرأس من قدام الإنسان وجهه ، وأعلى وجهه جبينه . وهو ما بين رأسه وعينيه . . والعينان أول الأعضاء على الشمايل ، كما أنها أول الأعضاء على انفعالات النفس عند الغضب والفرح والغم وغير ذلك . وأجزاؤها الجفنان ، والمقلة مركبة من حدقة ، وبياض يسمى ملتحمة ، ويحدها من الجانبين الموقان . . فأما تشريح العين فسنؤخر الكلام فيه إلى حين .

يقول : ومن الأجزاء الظاهرة فى الرأس ، الأذنان وهى للسمع فقط ، وأجزاؤه : الغضروف المتشنج فى الإنسان ، والشحمة[3] ، والثقبة الملولبة[4] ، وقد عرض المحارة[5] أو صيوان الأذن بينهما بالهيئة التى بها ، ليظهر الطنين للصوت ، واجتماع الهواء الحامل للصوت فى غضونه ، ولولب ثقبة لتكون المسافة القصيرة المدى طويلة ، فلا يكون داخل الأذن ، وحيث تجاور الدماغ معرضاً لوصول البرد والحر إليه من الثقب بسهولة ، والزوج الحساس من العصب الذى يأتيه (وسنذكره) صلب لأنه معرض لمصاكة الهواء بالفرش على السطح الباطن من الصماخ ، لأنه يحتاج أن يلقى الهواء المتموج لها مماسة ومصادمة ، وذلك العصب يبرز إليه من ثقب (سنذكره فى موضعه) ، وللأذن منفذ خفى أيضاً إلى الحنك .

يقول الشيخ الرئيس ، وكل حيوان ذى أذن فهو يحرك أذنه خلا الإنسان ، إلا أفراد منهم ربما حركوها حركة ضعيفة . وأما الأنف فهو للاستنشاق والتنفس والعطاس . والفم وان أعان على التنفس فهو كدخيل فى العمل ، وإنما التنفس بالأنف ، فان جميع الحيوان تتنفس مضمومة الأفواه . . ويضيف والأنف يقوم للفيل مقام اليد ، فبه يلتقم ، وبه ينقل الماء إلى فيه ملء منخريه ، ثم يفاجأ اياه فى حلقه .

يقول ، وتلاصق الأنف الوجنتان[1] ، وهما عظمان متخلخلان[2] ، وفكان[3] يتحرك من كل حيوان أسفلهما إلا التمساح ، ويتابع ، وأما تشريح الوجنة والأسنان والفكين فسنذكره .

وكذلك العنق والكتف والأضلاع والفقار ، وكذلك أيضاً تشريح اللسان والحنجرة وعضلهما ، وكذلك تشريح الثديين والصدر والبطن ، وتحت البطن العانة والوركان (ونؤخر الكلام فيها) وللنساء فرج ، وللذكران قضيب (وكذلك نؤخر الكلام فى تشريحهما)

ثم يتابع المعلم العملاق وصفه التشريحى الممتع فيقول ، وبين الأعضاء الكبرى من الأعضاء الظاهرة مفاصل ، فاللهازم ، والقذال[4] ، واللبة مفاصل بين الرأس وبين ما تحته ، والأبطان لليدين مع التنور ، والاربية[5] ، للرجلين مع التنور . والأعضاء الظاهرة المتيامنة ، تشبه المتياسرة تشابه مشاركة فى النوع . ومن الأعضاء التى فى طرفى فوق وأسفل ، فاليدان والرجلان بينهما بعض التشابه من غير مشاركة فى النوع . وأما الأعضاء الموضوعة خلف وقدام ، فالتشابه فيها قليل

(1) Cranium roof
(2) Sutures
(3) Ear lobe
(4) Helicoid opening
(5) Auricle pinna

(1) Zygoma
(2) Spongy
(3) Mandibles
(4) Occiput
(5) Grain

جداً ، وكذلك الباطنة ، وسنذكر تشريح ذلك كله مع العظام كله واليدين والرجلين .

ثم ينتقل المعلم الثالث إلى ذكر الأعضاء الباطنة ، يقول ، ونبدأ من فوق . . من الدماغ ، فكل حيوان ذى دم فله دماغ ، وأما الرئة فانها مؤلفة من أجزاء ، احدها شعب القصبة(١) ، والثانية شعب الشريان الوريدى(٢) ، والثالثة شعب الوريد الشريانى(٣) . وهما عرقان نابتان من القلب (وسنصف حال الرئة فيما بعد) وهذه الشعب يجمعها لا محالة لحم رخو متخاخل كثير المنافذ إلى البياض ما هو ، فيما تم خلقه من الحيوان .

ويعرض الشيخ بهذه المناسبة لبعض أنواع الحيوان فيقول ، وأكثر ما له قرنان هو ذو ظلف ، وأما ما له قرن واحد كالحمار الهندى ، وأظنه الكركدن فله حافر وقرن فى وسط رأسه . ومن الحيوان ما له أسنان فى الفكين ، ومنه ما أسنانه فى الفك الأسفل . . وأما البقر وما يجرى مجراه فأسنانه متلاصقة كأنه عظم واحد ، وذلك ليقطع الكلأ ، يقول ، ولا يجتمع ناب وقرن ، كأنه يقول فذو الناب من اللواحم ، آكلات اللحم ، وذو القرن من العواشب ، آكلات العشب ، فلا بدع ألا يجتمع ناب وقرن . يقول وللناس سن الحكم وهى النواجذ(٤) ، تنبت بعد العشرين ، يريد أضراس العقل ، وهى أربعة يخرجن بعد استحكام الأسنان .

ويقول عن التمساح ، وله أنياب وأظافير قوية ، وجلد صلب ملتصق بلحمه لا يبين إلا بصعوبة ويضعف بصره فى الماء ، ويحد جداً فى البر ، يأوى أكثر نهاره إلى البر ، وأكثر ليله إلى الماء ، لأنه أدفأ له فى الليل من الهواء .

(١) Trachea
(٢) Pulmonary artery
(٣) Pulmonary vein
(٤) Last molars

ويقول عن الحيوان المعروف بالحلمالاون(١) ، وأظنه الحرباء الكبير ، فانه يشبه سام أبرص ، وأضلاعه إلى الطول كما للسمك ، ووسط صلبه(٢) ، نات كما للسمك ، وذنبه طويل جداً ، دقيق الطرف جداً ، يلتوى كالسير ، وكل رجل منه مشقوقة ، إلى مثل ابهام الإنسان ، وسائر الأصابع ، وعليها مخالب عقف ، ويعرض للونه أن يتغير تارة إلى سواد ما ، وتارة يظهر عليه تبقيع ، وهو بطىء الحركة .

وفى معرض حديثه عن الطير ، يقول ابن سينا ، وأصابع الطير ، منها ما هو متصل بغشاء ليجود به السباحة والأصبع المتأخر للطير ، هى مكانة العقب للإنسان ، ويضيف وأكثر الطير ، وما جلده مفلس كسام أبرص يغمض عينيه ، لا من جفنه الأعلى ، ويغمضه ، وهو الكبير من يغمض عينيه بجلد متصل بالجلد الأسفل كصفاق(٣) ، وهو الغشاء الرامش نصف شفاف ، وهو جفن ثالث فى الطيور وبعض الزواحف ، يتحرك من الزاوية الداخلية للعين .

ويتابع الشيخ جولته البارعة فى عالم الحيوان ، فيقول ، ومن الطير ما يبسط رجليه إلى خلف إذا طار ، ومنه ما يقبضهما إلى بطنه . ثم ينتقل إلى السمك والحيوانات البحرية مرة أخرى ، فيقول وجميع السمك ذو رأس وأذناب متصلة ، ولا عنق له . ويضيف ، وللدلفين ثديان ، لأنه يلد حيواناً ، ولا حلمتان لثدييه ، بل نقرتان كافتتان ، يقول ، والضفدع على أذنه صفاق يبرز عنه النقيق ، وليس لشىء من السمك شعر كما هو ، إلا لما يلد من ذوات الأربع ، وأما فلوس السمك القشرية فزوائد على جلدها . والدلفين من حيوان البحر فله رئة . يقول ، والطرف الحاد من كلب السمك هو إلى الرأس ، لأن ذلك الموضع أضيق مما يلى البطن .

(١) Chamaeleon
(٢) Vertebral column
(٣) Nietiating membrane

يقول ، وليس لعامة السمك فم معدة ، بل معدتها مربوطة بالرأس ، حتى أنها تنقلب ، وتخرج من أفواه كثيرة من عظام أصناف السمك ، ولبعضها كالانكليس[1] والعقروس معد صغار .

وكل حيوان له قرن ، ولا سن له فى فكه الأعلى ، فانه يجتر ، فله كرش واحد عظيم خشن صلب ، وثلاثة بطون أخرى صغار . يقول الشيخ والسبب فى كثرة بطونه تدريج هضمه ، فانه إنما يغتذى باليابس ومع ذلك فلا يمضغه جيداً ، فيحتاج أن يمضغه مرة ، ثم يطبخه ، ثم يعاوده إجادة مضغه ، وهو الاجترار . وكذلك معاء هذا الصنف أعظم من معاء لا يجتر ، ومعاء الفيل كثير التشابك والالتفاف حتى يظن أن بطنه كبطن المجتر . وأما ما له أربعة أرجل ويمتص فمعدته واحدة . ثم يقول ، ولكثير من الطير حوصلة لهضم الشىء الصلب .

وعلى هذا النحو من العرض الرائع البديع ، يعالج الشيخ هذا اللون من علم الحيوان ، الذى نسميه اليوم التشريح المقارن ، فيقارن الأجهزة المختلفة فى أقسام عالم الحيوان ، وما نسميه اليوم الأجهزة العضلية ، والهضمية والدورية ، والتناسلية والتنفسية وما إليها إنه يعرضها فى وضوح وأن جولاته فى وصف أنواع الحيوان ، من طير وأسماك وزواحف وثدييات وبرمائيات ، لما يشهد للشيخ بطول الباع وأصالة التفكير وممارسته الفعلية للتشريح ، ويعتبر هذا الجزء من كتاب الشفاء ، الذى خصه الشيخ بدراسة الحيوان ، من أكبر أجزاء الكتاب ، بل إنه يفوق أجزاءه الأخرى مجتمعة ، وهى تلك التى عالج فيها الطبيعيات والمعادن والنبات . وهو إن دل على شىء فلعل أول ما يدل عليه هو شغف الشيخ الرئيس بعالم الحيوان .

المعادن

عالج الشيخ الرئيس موضوع المعادن ، فى شىء من الإيجاز ، ومع ذلك فقد أشار إلى مسألة من أخطر المسائل التى عالجها قدامى الكيميائيين ، بل ظلوا يعالجونها إلى عهد غير بعيد ، ألا وهى مسأله تحويل المعادن الخسيسة إلى نفيسة ، فيبدى رأيه فى صراحة تحمد له . وهو يقول إن الأجسام المعدنية ، تكاد أن تكون أقسامها أربعة ، هى [illegible] والذائبات والكباريت والأملاح ، ويضيف ومن الأجسام المعدنية ما هو سخيف الجوهر ، ضعيف التركيب والمزاج ، ومنها ما هو قوى الجوهر ، وما هو قوى الجوهر ، منه ما يتطرق ، ومنه ما لا يتطرق .

ويضيف . وأما ما يدعيه أصحاب الكيمياء ، فيجب أن تعلم أنه ليس فى أيديهم أن يقلبوا الأنواع قلباً حقيقياً ، ولكن فى أيديهم تشبيهات حسية ، حتى يصبغوا الأحمر صبغاً أبيض ، شديد الشبه بالفضة ، ويصبغوه صبغاً أصفر شديد الشبه بالذهب ، وأن يصبغوا الأبيض أى صبغ شاءوا حتى يشتد شبهه بالذهب والنحاس ، وأن يسلبوا الرصاصات أكثر ما فيها من النقص والعيوب ، وأن جواهرها تكون محفوظة ، وإنما تغلب عليها كيفيات مستفادة ، بحيث يغلط فى أمرها .

خاتمة

وبعد ، فهذا عرض سريع موجز ، لهذا الجزء الخاص من كتاب الشفاء بالطبيعيات والمعادن والنبات والحيوان ، أو لعله تقديم له : وما أشك فى أن القارىء سيتفق معى ، أننا أمام عمل عظيم لرجل عظيم ، بل لعالم عملاق ، وهب ذهناً خارقاً ، وذكاء متوقداً ، استطاع أن يلم بهذه المعرفة الموسوعية الضخمة ، وأنه ليلم بها الما‌م العالم المحقق المدقق المتعمق ، لا الما‌م المثقف العابر بها .

(1) Anquilla vulgaris

ولست أدرى ، كيف استطاع الشيخ الرئيس ، أن يحيط فى جزء من كتاب بهذه المعرفة الموسوعية العميقة ، وكيف إذن إحاطته بمعارف أخرى فى ست وسبعين ومائتين من الكتب والرسائل ، كتبها الشيخ فى حياته الحافلة القصيرة ، التى لم تجاوز ستاً وخمسين أو ثمان وخمسين سنة ، كيف أتيح للشيخ هذا الإنتاج الرائع الضخم وسط حياة قلقة مضطربة ، وأحسب الذين درسوا كتبه الأخرى ، قد خرجوا بنفس النتيجة التى انتهى إليها من دراسة هذا الجزء من كتاب الشفاء ، فهو فى كتابه القانون ، طبيب بكل ما تحمل الكلمة من معنى ، وهو فى كتبه الفلسفية والمنطقية ، فيلسوف بكل ما تدل عليه الكلمة من معنى .

لقد استحق ابن سينا ، عن جدارة ، هذه الألقاب العظيمة ، التى لحقت باسمه ، فأضحت دالة عليه ، والتى أجمع العلماء من بعده على تلقيبه بها ، فهو الشيخ الرئيس ، وهو المعلم الثالث للإنسانية وهو الفيلسوف العظيم والطبيب العظيم .

لقد سطع ابن سينا فى سماء الحضارة العلمية الإسلامية ، فى حقبة من أزهى هذه الحضارة ، وهو بلا مراء أول الثلاثة الذين تزدهى بهم تلك الحقبة ، بل يزدهى بهم العلم فى كل عصر وآن ، أولئك هم ابن سينا ، وابن الهيثم والبيرونى . إنهم ثلاثة من الفحول بل من أعاظم رجالات العلم فى التاريخ على مر الحقب والدهور .

ولقد أثبتنا فى هذا العرض الموجز ما سبق به الشيخ الرئيس علماء الغرب من نظريات وآراء ، نادى بها قبلهم بمئات من السنين ، لعلها تصل أحياناً إلى الألف من السنين ، ومع ذلك فمن هؤلاء من نقل عنه وأشاد به ، ومنهم من نقل عنه وأنكر فضله .

وأنى لأعذر الذين فتنوا بابن سينا بعد قراءتى لهذا السفر العظيم من إنتاجه ، فكيف بمن توافروا على قراءة عشرات الكتب والرسائل له ، ويكفيه فخراً هذا الاجماع من عدد كبير من جهابذة العلم على تفضيله وتقديمه ، والاعتراف بفضله على العلم والإنسانية .

ولم يكن كثيراً على ابن سينا ، ما أقيم له منذ سنوات من احتفالات باذخة بمناسبة العيد الألفى لمولده ، حيث أقامت الجمعية المصرية لتاريخ العلوم ، مهرجاناً مناسباً ، تناول فيه علماء مصر أعمال ابن سينا بالدرس والتحليل ، وكذلك فعلت تركيا ، وأقيم فى بغداد مهرجان كبير ألقى فيه نحو الأربعين من البحوث عن أعمال ابن سينا ، ثم أقيم فى طهران احتفال رائع ، ألقى فيه أكثر من ثمانين بحثاً اشترك فيها علماء من الشرق والغرب ، بل من كل رجا من أرجاء العالم ، ولا شك أن ابن سينا جدير بكل هذا التقدير .

وما ظنك بعالم يجتمع لتكريمه والاحتفال به ودراسة إنتاجه كل هذا العدد من العلماء ، ثم يقررون أنهم لم يبلغوا بذلك بعض ما يريدون ، بل أنهم يقررون أنه لا بد من تأليف لجنة دولية خاصة ، لدراسة أعمال ابن سينا ونشر كتبه ومؤلفاته .

رحم الله الشيخ الرئيس ، بقدر ما أسدى للعلم والإنسانية من خدمات ، هى آيات بينات ، على رجاحة عقله وواسع علمه وعظيم فضله .

أندروماك لراسين

بقلم
الأستاذ عبد الرحمن صدقى

إذا كان من أهل الكتابة من تنعكس حياته فى عمله الأدبى كالصورة فى المرآة ، تارة واضحة وأحياناً داكنة أو شاحبة كما هو معهود فى الآثار الأدبية للكاتب الفرنسى « شاتوبريان » والشاعر الإنجليزى بيرون ، والشاعر الناثر الألمانى هنرى هينى ، فإن من أهل الكتابة شعراً ونثراً من تتصفح كتاباتهم فى مختلف أطوار حياتهم ، فلا تطالعك منها صورة واحدة يمكن أن يقال إنها صورتهم أو ما يشبه ذلك . فهل يدخل فى عداد هؤلاء الأخيرين شاعر المسرح الكلاسيكى المشهور « جان راسين » ؟

هذا ما يقوله النقاد الرسميون ، باعتبار أن الموضوعية هى القاعدة فى الكتابة الكلاسيكية ، وبمقتضى ذلك لا تظهر صورة الكاتب الكلاسيكى فى كتاباته نثراً كانت أو شعراً ، ولكن الملحوظ على الرغم من ذلك فى بعض آثار الكتاب الكلاسيكيين ظهور أكثر من أثر لحياتهم فى كتاباتهم المسرحية ، ومنهم من كان معاصراً لراسين ، وهو موليير العظيم سيد المسرح الهزلى ، الذى كان من تجاربه الشخصية أن تزوج فى علو سنه فتاة تجعلها سنها بمثابة بنته ، كما لازمته الأمراض فكان اتصاله بالأطباء المعالجين باعثاً على سوء ظنه بهم ، ومن أجل هذا وذاك ، جاءت أكثر من كوميدية من كوميدياته متأثرة بهاتين التجربتين من تجاربه الشخصية ، بحيث نلمح صورته من وراء كتابته فلا غرو — والحالة هــذه — إذا أخذنا على أنفسنا فى مستهل كلامنا على مسرح راسين ، أن نعرض بشىء من التفصيل إلى سيرته ، حتى يمكن تعيين موضعه بين هذين الفريقين من الكلاسيكيين ، وتحديد نصيب الشخصية — إن كان للشخصية نصيب — فى تراجيدياته الكلاسيكية الموضوعية . وسيكون سبيلنا فى الترجمة له التنبيه إلى مقومات تكوينه الأدبى فى صباه ، وما دفعته إليه حرارة الطبع والمزاج من النزوع إلى انتهاز فرص الحياة وانتهاب أفراحها وملذاتها على الرغم من تربيته الأولى الدينية ، ثم طلبه للمجد الدنيوى عن طريق شعر المناسبات يرفعه إلى صاحب الأمر ، وأخيراً اتصاله بالملك لويس الرابع عشر وملابسته للحياة فى بلاط « الملك الشمس » حتى قبيل وفاته ، لكى يخلص القارئ إلى أثر هذه التجارب الشخصية المتعددة فى ما يطالعنا به راسين فى تصويره للبشر ، فهو لا يصورهم كما ينبغى لهم أن يكونوا فى نظر المثل العليا على نحو ما فعل سلفه « كورنى » أبو التراجيديا الفرنسية ، بل

كما هم فى الواقع . ذلك المزيج من القوة والضعف الذى لا يكفل لهم الثبات فى وجه الأهواء والشهوات على الرغم من صراعهم الدرامى .

نشأة الشاعر

مولده

ولد «جان راسين» من أسرة بورجوازية ولكنها عريقة فى الإقليم المسمى « جزيرة فرنسا L'île de France » لكونه محاطاً بأنهار أربعة وفى وسطه باريس ، وذلك ببلدة « فورتى ميلون Forté Milon » وهى بلدة صغيرة تقوم فى موقع نزه على ضفة نهر أورك Ourecq وكان ميلاده فى الثانى والعشرين من ديسمبر عام ١٦٣٩ فى عهد لويس الثالث عشر ، أو على الأصح فى عهد وزيره الكاردينـال ريشليو Richelieu المشهور ، وهو عهد كان لفرنسا فيه تطلع للسيادة على أوروبا .

وفى هذا العهد كانت الدولة معنية بالنهوض باللغة والحرص على سلامتها والارتقاء بأسلوبها وديباجتها ، عن طريق الأكاديمية الفرنسية التى أنشأها الوزير الخطير الذى لم تشغله شئون السياسة الداخلية والخارجية عن العناية بالفنون والآداب ، وخاصة الأدب المسرحى إلى حد مشاركة لجنة الخمسة الذين استخدمهم للتأليف — ومنهم أبو المسرح الفرنسى كورنى نفسه فى مبدأ أمره — إذ كان يتدخل فى اختيار المواضيع للمسرحيات المطلوب منهم تأليفها ، ومنها كوميدية التويلرى La comédie des Tuileries التى مثلت فى حضرة الملك لويس الثالث عشر .

وقد جاء مولد جان راسين فى الوقت الذى بلغ فيه أبو المسرح الفرنسى كورنى غاية مجـده وتألق نجمه ، وإذا أردنا التحديد قلنا إن مولد راسين جاء بعد ظهور أول آيات كورنى وأعظمها « السيد » عام ١٦٣١ ، وبين الآيتين التاليتين « هوراس » و « سينا » عام ١٦٤٠ . ولقد شاء القدر أن يحرم الوليد من حنان أمه وهو لم يبلغ الثانية من عمره فعاجلتها المنية فى الثالث والعشرين من يناير عام ١٦٤١ ، ولم يلبث القدر أن عاود ضربته بعد سنتين أخريين ، فأعقب حرمانه من أمه حرمانه من أبيه فى السادس من فبراير عام ١٦٤٣ ، فصار الطفل راسين وهو فى الرابعة يتيماً من أبويه جميعاً ، فكفلته مارى دى مولان Marie des Moulin جدته لأبيه .

وكانت فى أوائل هذا العام نفسه وفاة لويس الثالث عشر ،وانتقال الملك إلى ولده الطفل « لويس الرابع عشر » وهو فى الخامسة من عمره ،فقامت بالوصاية عليه الملكة الوالدة « آن النمساوية Anne d'Autriche » وكان الكاردينال ريشليو قد سبقت إليه المنية وخلفه على الوزارة كاردينال من أصل إيطالى وهو مازاران الذى نهج منهج سلفه فصرف همه إلى جعل الأمر كله للسلطة الملكية فى الداخل ، وإلى دفع العدوان الإسبانى على فرنسا من الخارج .

البيئة الدينية الأدبية التى نشأ فيها راسين: بور رويال

وكان آل راسين بطبعهم متدينين أعمق التدين ، وقد انتمى أكثر من واحد من أفراد الأسرة إلى دير بور رويال Port-Royal الواقع فى واد جنـوبى شرق باريس ، إذ كان لجدة راسين فى هذا الدير ابنة راهبة هى عمته « أنييس Agnès » ، كما كان للجدة كذلك أختان راهبتان ، ولم تلبث هى نفسها أن لحقت بهن فى أوائل عام ١٦٤٩ حين ترملت . فلا غرابة إن رغبت الجدة أن ينشأ حفيدها راسين اليتيم على مبادئ هذه الجماعة التى تذهب مذهب الأسقف « جنسن Jansen » القائل بأن الهداية إلى الدين إنما هى بالوجدان لا العقل ، وأن خلاص النفوس الإنسانية ليس بارادة الإنسان وأفعاله وإنما الخلاص رهن الرحمة الإلهية ،

على الإنسان أن يحيا حياة التقشف التماساً لهذه الرحمة التى لا ينالها العبد باعتبارها حقاً مستحقاً له ، بل منحة من الله تعالى ونعمة . وكان هذا المذهب آخذاً فى الشيوع فى فرنسا فى القرن السابع عشر متغلغلا فى البلاط الفرنسى وفى المجتمع وبين معظم أهل الأدب حتى لا يكاد يستثنى منهم غير موليير و « لافونتين » . وكانت هذه الجماعة تأخذ على رجال الدين الجزويت تساهلهم فى منح الغفران عن الخطايا للنادمين دون أن يكون ندمهم قد جاوز القول إلى العمل الجدى الصارم ، فنشط الجزويت إلى محاربتهم حتى أعلن البابا استنكاره لأكثر من مبدأ من مبادئهم . ولكن هذه الجماعة لم يكن قد اشتد عليها النكير فى حداثة راسين ، وكانت معاهدها مشهورة بما يتلقاه تلاميذها من تربية صالحة وتعليم ممتاز . ولقد حققت الجدة رغبتها فأرسلت إلى المعاهد المنتسبة إلى هذه الجماعة حفيدها ، فقضى فى مدرسة بوفييه L'école de Beauvais — الواقعة على بعد أميال شمالى باريس — نحواً من أربع سنوات من ١٦٥١ إلى ١٦٥٥ ، أى فى إبان قيام الاضطرابات التى أطلق عليها اسم « المقلاع la Fronde » تهويناً من شأن تلك الحركة التى اشترك فيها الشعب مع الأشراف ضد سياسة مازاران الداخلية ، فكانت نهايتها القضاء على مطامع الأشراف فى استرداد امتيازاتهم الإقطاعية ، وأمكن بعدها تحويلهم إلى حاشية خاضعة للملك قانعة بالاشتراك فى حفلات الرقص وشهود العروض التمثيلية فى قصر فرساى .

وكان لفيف من السادة المثقفين من أهل الورع المتدينين على مذهب « جانسن » قد آثروا الانقطاع والتبتل فى الوادى المشجر المعشوشب الذى يقع فيه دير « بور رويال » جنوبى شرق باريس ، وهم المعروفون بالسادة Les messieus أو المتبتلون Les solitaires ثم عمدوا إلى تل قريب أنشئوا عنده منذ عام ١٨٤٨ معاهد للتربية والتعليم أسموها المعاهد الصغيرة لبور رويال Les petites écoles de Port-Royal وكان يؤمها أبناء الخاصة من الأشراف وأغنياء الطبقة الوسطى الحريصين على تنشئة أبنائهم تنشئة تجمع بين التربية الصالحة والثقافة الرفيعة . ونظراً لانتماء آل راسين إلى مذهب بور رويال ، فقد حظى الفتى راسين عام ١٦٥٥ وهو فى السادسة عشرة من عمره بدخول أحد معاهد الجماعة وهو معهد L'école des Granges وكان يقوم بالتعليم فى هذا المعهد من الجماعة « هامون Hamon » و « انطوان لميتر Antoine Lemaître » و « بيير نيكول Pierre Nicole » و « كلـود لانسلوت Claude Lancelot » وهم جميعاً من جهابذة العلماء فى الأخلاق والدين واللغات والأدب والطب والرياضيات .

وكان « نيكول » مدرس الدين والأخلاق هو الذى لقن راسين لا محالة على مقتضى مذهب جانسن أن الإنسان عاجز وحده عن بلوغ الخير اعتماداً على إرادته البشرية وحدها ، لأن الشهوات أعنف قوة من أن يمتنع عليها إنسان أيا كان ، فهى الغالبة حتما إلا إذا أعان الله عليها بمنه ورحمته . ولعله من المفيد هنا أن نشير إلى أن ما سوف نراه فى تراجيديات راسين فى التصوير البليغ لقوى الشهوات التى يتعرض لها أبطاله على اختلافهم ، ثم تصويره البليغ لضعف هؤلاء الأبطال جميعاً عن مغالبتها على الرغم من قوة إرادتهم ، قد يكون مرده عند راسين تأثره بهذه العقيدة من عقائد أساتذته من جماعة بور رويال .

كذلك كان للأستاذ الآخر ، وهو عالم اللغات « لانسلوت » أكبر الأثر فى تكوينه الأدبى . فقد كان هذا الأستاذ حجة فى اللغات القديمة خاصة ، وعلى الأخص اللغة اليونانية التى كان تعليمها قد اختفى واضمحل من سائر المعاهد الأخرى . ولقد أحسن الأستاذ لانسلوت تخريج راسين فى هذه اللغة حتى استطاع أن يقرأ فى علوم الدين الاثنى عشر مجلداً التى

كتبها باليونانية القديس يوحنا الأنطاكى بطريق القسطنطينية الذى بلغ من اعجاب أهل الدين به أن أطلق عليه لقب « الفم الذهبى Chrysostome » حتى أصبح اللقب علماً عليه . وإلى جانب هذه الدراسة الدينية كان راسين يقضى وحدته الحالمة فى مطالعة الشعر اليونانى والتدقيق فى كتابة التعاليق والحواشى عليه ، وخاصة هومر وروائع التراجيديا القديمة للشاعرين يوربيدس وسوفوكليس فى نصوصها الأصلية فضلا عن أشعار فرجيل اللاتينية . وكان من فرط تعلقه بهذه الآثار وحبه لها ، أنه كان يقضى الأيام عاكفاً على استيعابها إلى حد حفظها عن ظهر قلب ، وهو خال بها فى الغابات المحيطة ببور رويال . ولقد كان أساتذة « بور رويال » على الرغم من شدة حرصهم على صرف أنظار تلميذهم كل ما يعرض أخلاقه فى هذه السن المبكرة لأدنى الخطر ، ينساقون فى حبهم للآثار القديمة إلى توسيع نطاق اختيارهم للنصوص ، حتى لتشمل أحياناً بعض كوميديات لا تخلو من المجون مثل كوميديات تيرانس Terence اللاتينية . ولم يقف الفتى عند الحد الذى سمح به أستاذه مع ما كان من سعة مداه ، بل تعداه حتى استباح لنفسه التقاط كتاب عثر عليه فى مكمنه بين أسفار مكتبة بور رويال وهو قصة قصيرة باللغة اليونانية عنوانها « الوفاء والحياء فيما كان من وقائع الحب بين تياجين وشاركلى Les amours de Théalgêne et Chariclée » وقد انكب الفتى على هذه القصة الغرامية يلتهمها بلذة يزيد الشعور بالأثم من حدة طبعها . ولقد زاد الراوى ـ وهو ابن راسين ـ فى سياقه للخبر تفاصيل فيها من الطرافة ما يجعلها أشبه بالنادرة بل الفكاهة المستهترة . فهو يروى أن الأستاذ « لانسلوت » أمين الخزانة فاجأ راسين وهو مستغرق فى قراءة القصة الغرامية فى لغتها الإغريقية ، فلم يتمالك أن انتزع الكتاب من يد راسين وقذف به طعمة للنيران . ولكن التلميذ لم يعدم وسيلة للحصول على نسخة أخرى عن طريق ابن عمه انطوان فيتار Antoine Vitart الذى كان يدرس فى باريس الفلسفة فى كلية هاركور ، ولكن النسخة الثانية لقيت مصير النسخة الأولى ، فاشترى راسين ثالثة . ولما كان غير مطمئن الخاطر لبقائها دون مصادرة ، فقد استظهر ما فيها عن ظهر قلب ، ثم مضى بها إلى الأستاذ قائلا : « دونك هذه أيضاً ، ولك أن تحرقها كسابقتها » .

وهنا فى بور رويال ، عند البركة الصافية وبين الخمائل والأدغال ، أخذت تتفتح ما انطوت عليه سليقة الفتى راسين من النفحات الشعرية ، فنظم فى مشاهد بور رويال الجميلة الجليلة سبع قصائد تنم سلاسة نظمها الأنيق على ما سيكون عليه نظمه فى المستقبل القريب . كذلك عكف الفتى عند البركة وبين الأدغال فى بور رويال على معالجة ترجمة طائفة من الأشعار القديمة والمواقف الدرامية . وهكذا فى تلك الوحدة المؤنسة التى تساعد على تنشئة النفوس العظيمة ، جاشت فى قلب الفتى الشاعر لفحات مما كان عاكفاً على قراءته وترجمة بعضه من الأهواء الجامحة والانفعالات المشبوبة التى سنرى لمحات منها معكوسة على شخصيات مسرحه .

راسين فى باريس بين الملاهى والمسارح

وأخيراً فى عام ١٦٥٨ غادر راسين بور رويال إلى باريس حيث قضى سنة فى دراسة المنطق والفلسفة فى كلية هاركور Collège de Harcourt وكانت هذه الكلية أيضاً مخلصة وفية لما ذهب إليه جانسن من المذاهب الاجتهادية فى السلوك والعقيدة الدينية .

وكان راسين فى باريس موكولا إلى رعاية ابن عمته نيكولا فيتار Nicolas Vitart وهو ناظر قصر الدوق « لوين le duc de Luynes » وكان يعيش هنا عيشة ميسورة الحال وقد أنزل راسين فى منزل خاص به تاركاً له الحرية فى اختيار خلطائه ،

واستقبال من يشاء . وسرعان ما انسلخ الفتى عن تعاليم بور رويال الخلقية الصارمة ، وأخذ يغشى الحانات الأدبية وينظم الأشعار الخفيفة الغزلية . وكان من أخص أصدقائه القس « لافاسير La Vasseur » الذى لم يكن فيه من الكهنوتية شىء ، لا فى صميم طبعه ولا فى سلوكه . فهو أقرب إلى أهل الظرف والمجون يعالج الشعر ، ويطلب اللهو ويصحب راسين إلى مواطنه فى الملاهى والمسارح . كما عقد راسين أواصر الصداقة مع لافونتين La Fontaine شاعر الحكايات الظريف الذى كان يكبره بثمانية عشرة عاماً . وهو معروف بأنه كان كذلك من طلاب اللذة فى صحبة الحسان ومجالس الشراب وموائد الطعام ، وكان يحيا حياة بوهيمية فى باريس بعيداً عن زوجته وولده اللذين تخلى عنهما فى ركن من الريف :

ولقد كان من شأن تردد راسين على الوسط المسرحى ومخالطة أهل الفن ، أن تحركت فيه الرغبة إلى التأليف للمسرح ، والتطلع عن طريقه إلى بلوغ الشهرة والمجد من أوجز الوجوه . فكتب باكورته الأولى وهى تراجيدية أماسيس Amasis وقرأها على مدموازيل روست Mlle Roste من ممثلات « فرقة ماريه Marais » لكن المسرحية لم تعرف أنوار المسرح ، ولم يصل إلينا غير اسمها . ولم يكن ذلك ليفت فى عضد راسين فعكف على كتابة تراجيدية عن غراميات « أوفيد Ovide » وبذل الوعد بالدور الأول فيها للمدموازيل بوشاتو Beauchateau من ممثلات فرقة دار بورجونى Hôtel de Bourgogne فلم تكن هذه المحاولة الثانية أسعد حظاً من الأولى .

وهنا اتجه راسين وجهة أخرى فى طلب الشهرة والمال ، وهى نظم الأشعار فى تملق أهل السلطان والتزلف إليهم وطلب مرضاتهم ، فنظم مقطوعة من أربعة عشر بيتاً Sonnet فى مدح الوزير « مازاران » على رغم ما لقى على يديه من ضروب الاضطهاد جماعة بور رويال ومنهم أساتذة راسين ناظم القصيدة ، والقصيدة معدودة اليوم فى حكم المفقودة . وأخيراً سنحت الفرصة الكبرى حين أعلن فى يونيه عام ١٦٦٠ زواج الملك الشاب لويس الرابع عشر بالأميرة مارى تريز Marie-Thérèse ابنة فيليب الرابع ملك أسبانيا . فبادر راسين مع من بادروا من الشعراء إلى التبارى فى نظم الأشعار احتفالا بهذه المناسبة الملكية ، فنظم قصيدة بعنوان « حورية نهر السين La Nymphe de la Seine » وتولى ابن عمته « فيتار Vitart » تقديمها إلى الشاعر الناقد « شابلان Chapelain » عضو الأكاديمية الفرنسية ، فأعجبه منها أنها جارية على السنة المتبعة فى المديح ، وما أخذ به الشاعر نفسه من مراعاة مقتضى الحال ، بجمعه بين الملق وحرق البخور للملك لويس والغزل المهذب الرقيق للملكة العروس ، وذلك كله فى إطار بديع التزويز من مختلق الأساطير . وكان شابلان وقتئذ بمثابة مستشار الدولة الأدبى فدعا إليه المؤلف ، وكانت دهشته عظيمة أن رأى القادم عليه فتى فى نحو العشرين ، فهنأه على ما أتيح له من الملكة الأدبية الباكرة ، وكان من إحسانه الشهادة له عند وزير المالية « كولبير Colbert » وعند الملك أن كان نصيبه فى السنة ماية قطعة من النقد الذهبى ، وإضافة اسمه فى عداد أصحاب الرواتب الجارية وكان الراتب الذى تقرر له فى السنة ماية جنيه بوصفه من رجال الأدب .

فى جنوب فرنسا : فترة التردد بين الفن والدين

ولم تكن هذه الحال لتروق فى أعين جماعة بور رويال لما كانوا يعلقونه من الآمال على ابنهم الذى أحسنوا تنشئته وتعليمه ، فأغروا به خالا له هو القس سكونان Sconin الذى كان نائباً عاماً للأسقف فى مدينة أوزيس Uzès فى إقليم بروفانس جنوبى فرنسا ، فدعاه إليه على وعد بالحصول له على منصب

كهنوتى يدخل له منه ريع جار ، إذا وطن نفسه على الانتظام فى سلك الكهنوت . فانساق « راسين » مع الوعد ، ولبى الدعوة ، وغادر باريس إلى حيث مدينة « أوزيس » فى الجنوب الفرنسى ، وذلك فى أول نوفمبر سنة ١٦٦١ حيث نزل على خاله ، وأظهر الرشاد والعدول عن ضلاله ، والانتهاء عما كان فيه من الغواية واتخذ الحلة الداكنة السوداء ، وعكف على دراسة اللاهوت فى أسفار القديس توما الأكوينى . وهكذا أقام راسين الدليل على صدق نيته ، أو بعبارة أصح على مرونته العجيبة ، بل على حاسة الانتهازية التى قد يؤثر البعض تسميتها بالواقعية .

ولكن الواقع أن راسين لم ينصرف بكليته إلى الدين إلا فى الظاهر ، فهو لم يمتنع هنا عن الاستمتاع الأدبى بمطالعة أشعار فرجيل ، والتعمق فى مطالعة اليونانية واللاتينية ، فضلا عن دراسته للآداب الإسبانية والإيطالية . وتظهر إجادته للغة الإيطالية من استكثاره فى رسائله من الاستشهاد بالشاعر الإيطالى « أريوستو Ariosto » كما يستدل من رسائله على أنه كان يفكر فى المسرح وينشد موضوعاً لمسرحية يضعها .

وهنا يستوجب منا الأشارة إلى هذه الحال من الازدواج عند راسين . فقد ظهرت هذه المداولة بين الفن والدين طوال حياته منذ صباه حتى أواخر أيامه ، وإن لم يكن حفظ التوازن بينهما ميسوراً له فى معظم الأحيان .

ولقد مرت الأيام تلو الأيام على الفتى وهو فى مدينة « أوزيس » صابر ينتظر الحصول على المرفق الكنسى ، وكان حرصه عليه راجعاً إلى علمه عن طريق الملاحظة المقرونة بالفطنة وصدق الحس ، أن الأدب ليس بالحرفة التى يؤمن لها ويعول عليها وحدها للعيشة الرضية الكريمة . أما الكنيسة فانها تكفل الحياة للكثيرين من أمثاله فى ذلك العصر ، كما أن الكثيرين من أبنائها أمكنهم التوفيق بينها وبين وجوه العمل الدنيوى ، سيان فى السياسة أو الأدب أو غيرهما .

ومن أجل هذا وحده طال تجلد راسين – وهو من أهل الشمال الفرنسى – على المقام فى بلدة أوزيس فى ذلك الجنوب الفرنسى الذى يختلف عن الشمال فى طبيعة أرضه ومناظره وأحوال جوه الذى قال راسين فى صفته أنه فى الصيف كالتنور المسجور . وكان راسين شديد الشعور باختلاف الناس هنا عن مواطنيه الشماليين فى لهجتهم وعاداتهم وتقاليدهم وأساليب حياتهم وطريقة حكمهم على الأشياء ، وخاصة حدة مزاجهم واحتدام شعورهم . فلا غرو إذا كان إحساس الفتى الشاعر هنا احساس المنفى الأسير ، فهو على الرغم من تجلده أمام خاله يتطلع إلى العودة إلى باريس ، كمن يتطلع إلى الفكاك من الأسر والنجاة بالنفس ، تنطق بذلك رسائله التى كان يتابع إرسالها من أوزيس إلى أصدقائه فى باريس ، مثل ابن عمه فيتار و « لافونتين » والقس لافاسير . بيد أن هذه الرسائل يستدل منها إلى جانب ذلك على أن شاعرنا الفتى – مع اجتوائه المقام فى الجنوب – لم يفته هنا مخالسة النظر والتطلع إلى النساء من حوله . وفى ذلك يقول فى رسالة له إلى « لافونتين »

« ولا يسعنى فى هذا المقام إلا أن أحدثك بكلمة عن غوانى هذا الإقليم . فالنساء هنا كلهن وضيئات باهرات . . ولكن مذ كان هذا الأمر أول ما نبهت إلى اجتنابه ، فاننى أقف عند هذا الحد فى الحديث عنه . كما أنه من الانتهاك لحرمة بيت يقوم على الورع كالبيت الذى أنا فيه ، أن أعمد إلى إطالة الحديث عن مثل هذه الأمور بين جدرانه ، وهو على حد القائل « بيتى بيت عبادة » . ولقد أوصونى هنا أن أكون أعمى . وإذا كنت غير مستطيع أن أكون أعمى كل العمى ، فقد وجب على الأقل أن أكون أخرس . وغير خاف عليك أن المرء ينبغى أن يكون مستقيم السيرة مع أهل الاستقامة ، مثلما كنت كالذئب السرحان معك ومع الآخرين الذؤبان من أولاد الحظ الندمان » .

ولكن راسين إذا كان قد تكلف العفة هنا من قبيل الحرص على مرضاة خاله ، وما يرجو تحقيقه من وراء ذلك ، فإنه كان مهتاج النفس ، ثائر الحس ، لا تفوته ملاحظة طبائع الحب من حوله . فهو لا يملك نفسه من العجب لما كان يلحظه في علائق الجنسين عند أهل الجنوب ، من أخذهم الحب مأخذ الجد . فهم لا يعرفون غير ذلك الحب المحتدم المشبوب ، الذى يبلغ حد الكوميديا حيناً ، والتراجيديا أحياناً . أما الحب فى حده الوسط ، فليس له هنا وجود على حد ما ذكره « راسين » فى إحدى رسائله . وقد أورد « راسين » المثال على ذلك فى واقعة حال رواها فى عبارة مؤثرة وان كانت موجزة .

وإذا كنا قد حرصنا من جانبنا على إيراد هذه التفاصيل ، فذلك لاعتقادنا أنه غير مستبعد أن تكون إقامة راسين من أوائل نوفمبر سنة ١٦٦١ إلى أواخر يولية سنة ١٦٦٢ فى الجنوب قد أفادته – على قصرها – معرفة بذلك الحب المشبوب الذى وصفه فيما بعد فى تراجيدياته التى لا يلقى القارئ فيها بطلا إلا كان هواه قد بلغ به غاية مداه .

ولقد زار الفتى « راسين » أثناء مقامه فى الجنوب بلدة « نيم Nimes » التى تمتاز بما خلفه الرومان فيها من الآثار الباقية ، وأهمها الملعب المدرج المسمى المسمى « العرينـــة Arena » ، وهو – كما يصفه « راسين » فى إحدى رسائله – مبنى كله من الأحجار الضخام منضدة بعضها فوق بعض بحكم ثقلها الذى أغناها عن الملاط ، ومن ثمة لا تزال قائمة على حالها منذ ألف وستمائة عام . ويتكون خارجه من أقواس ذات عقود وحنايا وطاقات عظام ، وليس فى داخله على مداره كله إلا مقاعد حجرية ضخام ، حيث كان الخلق أجمعون يجلسون للفرجة على المشاهد المروعة التى اعتاد الرومان عرضها .

وهكذا استقرت فى نفس الفتى راسين – إلى جانب ما قرأه عن الرومان – تجربة الحس والعيان ، وارتسمت مناظر مسرحياته المستقبلة عن بريتانيكوس Britanicus وبيرنيس Bérénice فى خياله منـــذ مقتبل شبابه .

ولولا ضيق المقام لذهبنا إلى أبعد من ذلك فى عرض هذه الرسائل التى بعث بها راسين الفتى من الجنوب ، فانها أصدق ما بين أيدينا فى الدلالة فى وضوح على كل ما انطبع عليه راسين من دقة الفهم ولطافة الحس ورهافة الذوق إلى جانب تكلفه الاحتشام والتزامه التحفظ وأخذه بمصطلحات الأدب ورعايته لمراسمه ، فضلا عن ازدواج شخصيته وامتزاج النقائض فى طبيعته .

فى باريس للمرة الثانية والأخيرة
راسين يعود إلى الفن

وقد كان من حظ الأدب المسرحى وسعد شاعرنا الناشىء أن لم يوفق خاله القس فى مسعاه للحصول له على الراتب الكهنوتى الذى كان مقصوداً به إدماج الفتى فى زمرة رجال الكنيسة . فلم يلبث الفتى راسين أن نفد صبره فعاد أدراجه إلى باريس فى يولية عام ١٩٦٢ .

ولكن راسين عاد وما يزال فى نفسه شىء من ذلك المرفق الكهنوتى لرسوخ اعتقاده بأنه وحده السبيل لضمان المعاش على حساب الكنيسة من غير تقييد لحريته فى مزاولة ما هو مؤهل له من العمل الأدبى بحكم موهبته والواقع أنه لم يكن فى ذلك العهد أكثر من الكرادلة والأساقفة وغيرهم من رجال الكنيسة الذين تجرى عليهم أرزاقها ، وهم فى الوقت نفسه يتبوأون المناصب الدنيوية فى الدولة ، ويشتغلون بالشئون العلمية والأدبية ، وفى سائر الميادين التى لا تمت بالسبب المتين إلى الدين .

وهذا هو السر فى أن راسين مع عودته إلى باريس

ومفارقته خاله لم يفقد الأمل فى الاعتماد على سنده . ولقد صح ما توقعه ، إذ حصل له خاله على أكثر من مرفق فى مرافق الكهنوتية فى أكثر من أبرشية ، ولم يزل راسين محتفظاً بأحدها حتى عام ١٦٧٣ فى غمرة حياته المسرحية وأوج انتصاراته ، وبذلك تحقق حلمه فى الجمع بين الكسب الدينى والدنيوى . وكان مثله فى ذلك الجمع صديقه « بوالو » ، إلا أن صاحبه بوالو حرص بعد اشتغاله على توزيع نصيبه من المرفق الكنسى على الفقراء . وهذا الفارق بين تصرف الشاعرين يدلنا على ما كان فى طباع راسين من المرونة والمطاوعة فى الانسياق إلى ما تكون له فيه مصلحة .

وفى باريس سعى شاعرنا الشاب إلى ابن خالته « انطوان فيتار Antoine Vitart » ونزل عنـــده بعض الوقت فى دار ليونيس L'hôtel de Luynes مترقباً فرصة مواتية جديدة ، ينظم فيها قصيدة من شعر المناسبات ، تدر عليه بعض المال وتفتح له باب الكسب وقد كان من شأن وفاة جدته فى يولية عام ١٦٦٣ أن زاد انحلال الروابط الظاهرة التى كانت تربطه بجماعة بور رويال ، فزاد شعوره بالاستقلال عن الدير ، وحريته فى الانطلاق فى طلب الحظوة عند القصر . وقد سنحت للشاعر الفرصة حين أبل الملك من وعكة كانت قد حجبته بعض الوقت ، فنظم قصيدة عنوانها شفاء الملك La convalescence du Roi ، وكانت هذه القصيدة كذلك موضع التفات « شابلان » ، فأعيد اسمه فى أوائل عام ١٦٦٢ ، إلى كشف أصحاب المرتبات ، وكان نصيبه هذه المرة ثمانمائة جنيه . ثم تكرر درج اسمه فى السنة التالية جزاء له على قصيدة أخرى عنوانها «الاشتهارلدى ربات الأشعار Renommée aux Muses» وفى هذه القصيدة لم ينس شاعرنا أن يذكر إلى جانب الإمبراطور أغسطس العظيم نديمه « ميسين Mécène » نصير الأدب الكريم ، إشارة إلى الملك لويس الرابع عشر ووزير خزانته « كولبير » وقد اطلع الناقد « بوالو » على هذه القصيدة فأعجبته ، فقامت بين الرجلين منذ ذلك الحين صداقة متصلة ، طال مداها وآتت جناها حتى فصم الموت عراها .

وفى هذه الأثناء كان راسين قد حظى بتقدير أحد الأشراف من أصحاب الألقاب « الكونت سان اينان Saint-Aignan » ، فأتاح هـــذا الشريف له الوصول إلى البلاط الملكى . وهنا فى البلاط كان لقاء راسين و « موليير » ، فقد اتفق فى ذلك اليوم أن كان كلاهما فى عداد من لهم شرف شهود قيام الملك من نومه ، كما جرت العادة للمحظوظين كل صباح ، للتطلع إلى بهاء حسنه والتكبير لمطلع شمسه ، وهو شرف عظيم فى تلك السنين . فاتصل بين الشاعرين الكلام ، وكان من آثار هذا الاتصال أن وجد راسين فى صديق الساعة ، رجل المسرح الكبير ، سنداًله فى عالم التمثيل. ولقد كان عن طريق هذا الصديق أن أخذت بواكيره المسرحية طريقها إلى أنوار المسرح ، مسرح موليير نفسه .

البواكير الأولى على المسرح

١ ــ مسرحية طيبة أو الشقيقان المتعاديان .
٢ ــ مسرحية الإسكندر الأكبر .

زعم الزاعمون أن موليير العظيم ــ بوصفه صاحب فرق تمثيلية عرفت طريق الشهرة كما هو معلوم ــ اقترح على المؤلف الناشىء راسين حين جمعتهما المصادفة فى القصر الملكى موضوع مسرحيته الأولى « طيبة أو الشقيقان المتعاديان » ، ولكن هذا الزعم يفنده ما يقال من أن راسين بدأ هذه المسرحية قبل ذلك فى أثناء مقامه فى الجنوب عام ١٦٦٢ ، فقد جاء فى رسائله فى تلك الفترة ما ينص على عكوفه لإتمام المسرحية ، ومثل هذا الكلام عن إتمام المسرحية لإتمامها والفراغ منها ، ولا أحسبنا فى حاجة إلى هذه الأدلة وما هو من

قبيلها ، فإن القارئ حسبه أن يعود إلى القراءة لمسرحيات راسين ، ليتقرر فى ذهنه أن صاحبها لا يمكن أن يكون متخرجاً فى مدرسة موليير ، فكلاهما مستقل عن الآخر بطبعه ومزاجه ومنازع تفكيره وأسلوبه وطابع فنه ، ولا عبرة بما كان من عرض المسرحية الخاصة براسين ، على مسرح فرقة موليير ، فان نية راسين كانت متجهة فى أول الأمر إلى أن يكون عرض تمثيليته على مسرح دار بور جونى ، ولكنه نظراً لتقديم ثلاث مسرحيات عليها ، خشى من تأخير عرضها ، فقرر آخر الأمر أن يدفع بها إلى فرقة موليير .

ولما كان المجال لا يتسع لإطالة الجدال ، فاننا نكتفى منه بما قدمناه ، ونعود إلى ما كان بعد ذلك من واقع الأمر : وهو أن الفرقة التى عرضت تمثيلية راسين الأولى هى فرقة موليير ، وذلك على مسرح باليه رويال فى العشرين من يولية عام ١٦٦٤ .

ومما هو جدير بالذكر فى صدد هذه المسرحية أولى مسرحيات راسين ، ما كان من قبيل عرضها ورود رسالة على راسين تنطوى على نداء مؤثر من بور رويال ، وكانت الرسالة من عمته من الراهبة الأخت « انييس Agnès » ، وهذا نص ما كتبته إلى راسين .

« أكتب إليك من فرط ما فى قلبى من مرارة ، وأنا أذرف دموعاً وددت لو استطعت أن أذرفها مدراراً بين يدى الله لعلها تشفع لك فيما ألتمسه لك من المغفرة والخلاص . لقد علمت مع شديد الألم ، أنك اليوم أكثر غشياناً لمجالس أهل السوء ممن يستكره سماع أسمائهم كل من فى قلبه أقل ذرة من التقوى . وكيف لا ، وهم محرومون مما أحل للمؤمنين من دخول الكنيسة وتناول القربان حتى وهم على فراش الموت ، إلا إذا أقروا بذنبهم وتابوا وأنابوا وارعووا عن هواهم وعاودوا هداهم . فانظر يا ابن أخى ، وتمثل ما يمكن أن تصير إليه حالى ، وأنت لا تجهل مبلغ ما كنت أكنه لك على الدوام من محبة وحنان . وأننى لم أتمن على الله إلا أن تكون خالصاً لله فى عمل من صالح الأعمال .

« ناشدتك الله يا ابن أخى ، أن تشفق على نفسك وأن ترجع إلى سريرتك ، لترى الهاوية التى ألقيت بنفسك فى مهالكها . إنى لأرجو أن لا يكون ما سمعته عنك صحيحاً . أما إذا كان قد بلغ من تعسك وشقوتك أن لا تكون قد انقطعت عن مخالطة تلك البيئة التى تصمك وتشينك أمام الله والناس ، فاصرف وجهك عنا ولا تفكر بعد اليوم فى زيارتنا » .

ولا حاجة إلى القول أن كتاب العمة بما يحمل من مضاضة ألمها وهول فزعها وتهديدها بالقطيعة ، كان صدمة قاسية لابن أخيها راسين ، ولكن مثل هذه الضربة فى قسوتها وشدتها وحسمها لم تكن من طبيعتها أن تترك موضعاً للتوفيق وتدبير اللقاء فى منتصف الطريق . ومن ثمة زادت الفتى اندفاعاً فى انغماسه فى « البيئة الشنعاء » . وقد ساعدته فورة الصبا ونزوة الطموح على إخفات نداء عمته ، وإن كان لم يزل فى أعماق قلبه يحيا صداه ، إلى أن وجد منه السميع المجيب بعد سبعة عشر عاماً .

وهكذا دفع راسين بمسرحيته الأولى « طيبه أو الشقيقان المتعاديان » ومدار هذه المسرحية التناحر على عرش طيبة بين ولدى أوديب وهما « ابتوكل وبولينيس» فى القرن الرابع عشر قبل المسيح . وكان « ايتوكل Eteocle » قد تربع على العرش بعد وفاة أبيه ، فثار بولينيس Polynice وضرب الحصار حول أخيه فى المدينة . وعبثاً حاولت أمهما جوكاست Jocaste وأختهما أنتيجون Antigone عقد الصلح بينهما . أما خالهما كريون Creon فكان على العكس يذكى نار الحرب بينهما حتى يقضى كل على الآخر فيخلص له العرش الذى كان طامعاً فيه . وقد التقى الأخوان وجهاً لوجه يقتتلان وكان هيمون Hemon ابن كريون متعلقاً بحب أنتيجون فحاول فصلهما فوقع

قتيلا بينهما وانتهى الصراع بأن هلك أحدهما على يد الآخر فانتحرت الأم وخلا العرش لوريثه كوريون الذى ما كاد يعتليه حتى أراد الزواج من ابنة أخته أنتيجون ، فكان ردها أن قتلت نفسها فبلغ الوجد والندم من كريون أن قتل نفسه كذلك . وبذلك انتهت التراجيديا الأولى لراسين وأبطالها صرعى أجمعين . وخلاصة القول فى هذه التراجيديا أنها تحمل فى الصميم أثر سلفه كورنى العظيم .

ولا عجب فى ذلك ، فإن راسين وهو فى الثالث والعشرين لم يكن قد صار وقتئذ راسين، كما أن كورنى كان النموذج المحتذى والإمام الذى يجب أن يأتم به سائر الشعراء التراجيديين .

ولقد سبق شاعر من شعراء القرن السابع عشر شاعرنا راسين بربع قرن إلى تناول هذا الموضوع وهو الشـــاعر « روترو Rotrou » فى مسرحيته « أنتيجون » التى كان أول عرض لها عام ١٦٣٨ ، ولكن راسين إذا كان قد أفاد منها ، فانها استفادة عكسية على حسب دعواه لأنه عمد إلى مخالفتها فى طريقة بنائها ، أما الذى احتذاه وأفاد منه على حد قوله ، فهو علم من أعلام التراجيديا اليونانية القديمة ونعنى به « يوريبيدس Euripide » فى مسرحية « الفينيقيات » ، ولكنه لم يشر إلى العلم الآخر للتراجيديا اليونانية « اسكيلوس Eschyle » فى مسرحيته التى تدور على الموضوع نفسه وهى « السبعة ضد طيبة » .

ولما كان المؤلف التراجيدى الرومانى « سنيكا Sénèque » له مسرحية تحمل الاسم نفسه الذى تحمله مسرحية راسين وهو « طيبة Thébaide » فأن شاعرنا يجردها من كل قيمة ، ويزعم أنها دخيلة على سنيكا ولا يمكن أن يكون لكاتبها أدنى معرفة بما هى التراجيديا ، ولا يمنعنا هذا من القول بأن مسرحية راسين جاءت أبشع دموية وأكثر احتشاداً بالجرائم والقتلى حتى ليوشك أنلا يبقى فيها ممثل لم يلق مصرعه فى ختامها ، ويقول راسين أنه لا ذنب له فى هذا ، فان موضوعها كسائر ما يتصل بأوديب وأسرته التعسة هو فى ذاته أفجع ما رواه الرواة فى الزمن القديم .

وكان عزم شاعرنا الشاب راسين عرض هذه التمثيلية الأولى على مسرح بورجونى الذى كان مشتهراً بتقديم التراجيديات ، وقد حدد هذا المسرح لتقديمها فى أواخر عام ١٦٦٣ م ، وكان الشاعر قد أشعر ممثلة من أوائل ممثلاته وهى الآنسة « بوساتو Beauchateau » بميله إليها ، وكانت تعتمد عليه فى اختيارها لدور فيها ، ولكن مسرح بورجونى تأخر فى تقديم المسرحية فى الموعد المحدد ، فنقم راسين ذلك على الرغم من كونه مؤلفاً من المبتدئين ، واسترد تمثيليته ، ودفع بها فى الحال إلى المسرح الآخر المزاحم ، وهو مسرح موليير حيث قدمت فى العشرين من يونيه عام ١٦٦٤ م ، على مسرح باليه رويال ، ولكن المرجح أن موليير لم يشترك فى أدوارها ، وقد تكرر تمثيلها أكثر من مرة فى سراى فرساى ، كما قدمت فى قصر فونتابلو احتفالا بمبعوث البابا ، وقد أبدى الملك لويس الرابع عشر عطفه على الشاعر ، وأمر له بمنحة قدرها ٦٠٠ جنيه ، ومن عجيب ما يذكر أن الإشارة التى دونت فى سجلات الوفيات فى بور رويال عند موت راسين تشير إلى « راسين مؤلف مسرحية طيبة » كأنما يعتبرها هؤلاء القوم فى روعهم أولى مسرحياته وآخرها ، أما لخلوها من الحب أو تذكيراً بما انصب على أبطالها من لعنة الآلهة .

٢ — مسرحية الإسكندر الأكبر :

ولما كان ما أصابته المسرحية الأولى من نجاح لا يمكن أن يعد قليلا على مؤلف ناشىء مثل راسين فلا غرو إذا هو عكف بعدها على التأليف المسرحى ، فأخرج لنا بعد بضعة شهور تراجيديا أخرى هى الإسكندر الأكبر ، وكانت التراجيديا فى هذه المرة غير

أسطورية بل تاريخية . وقد جعل المؤلف إهداءها للملك لويس الرابع عشر فى تواضع مصطنع لما اجترأ عليه من تناول مثل هذا الموضوع الجليل ، ولكنه عاد بعد عشر سنوات إلى التقديم لهذه التراجيديا نفسها بقوله « لقلّما توجد تراجيديا أكثر التزاماً للصدق التاريخى من هذه التراجيديا » .

والواقع أن موضوع الإسكندر مأخوذ عما كتبه عن سيرته المؤرخ اللاتينى « كوينت كورتيوس Quinte-Carlius Rufus » والمؤرخ اليونانى «بلوتارخ» وكلاهما ممن عاشوا فى القرن الأول الميلادى . أما الأول فهو أدخل فى أصحاب البيان منه فى المؤرخين ، ومع ذلك فقد اشتهر بالتاريخ الذى كتبه عن الإسكندر الأكبر ، وهو فى عشرة أجزاء ، ضاع منها الأول والثانى ، وظاهر فى الأجزاء الثمانية الباقية أن الكاتب لم يكن يعنيه التمحيص التاريخى فى كتابه ، وإنما كان هدفه أدبياً من حيث أناقة العبارة وحيوية التصوير وإبراز الشخصيات فى أسلوب ممتع ، وان كان ذا طابع خطابى . أما المؤرخ الثانى بلوتارخ اليونانى فهو صاحب الدراسات المقارنة فى تاريخ مشاهير الرجال من اليونان والرومان ، وهو يتتبع المترجم لهم فى حياتهم العامة والخاصة مما يتيح لنا النفاذ إلى شخصياتهم وصميم طباعهم ، على الرغم من وقوعه فى بعض الأغلاط والمآخذ وإقحامه الأخلاقيات على الواقع التاريخى .

وتتلخص هذه المسرحية فى تقدم الإسكندر بعد غزو فارس إلى غزو بلاد الهند الشاسعة العظيمة ، حيث يواجـــه من ملوكها العاهل الكبير « فور Porus » والأمير « تاكسيـــل Taxile » ، ومن ملكاتها الأميرة « كليوفيـــل Cleophite » أخت تاكسيل والملكة « اكسيـــان Axiane » ولا يلبث الحب أن يتصل بين الإسكندر والأميرة كليوفيل ، على حين يتزاحم فور وتاكسيل على حب الملكة أكسيان . وأما من ناحية الموقف السياسى ، فإن للعاهل فور والملكة أكسيان يريان الثبات على مقاومة الإسكندر ، فى حين تحث كليوفيل أخاها تاكسيل على مسالمته والتسليم له ومحالفته ، ولما كان تاكسيل قد فقد كل رجاء فى عطف الملكة أكسيان ومبادلتهاحبه بمثله ، فأنه يتعمد التعرض للهلاك فى المعركة الطاحنة الدائرة بين فور والإسكندر ، وأما الملك فور والملكة أكسيان فقد بلغ من تأثرهما من كرم الإسكندر معهما ، أن طاب لنفسيهما الاقرار له بالغلبة والتسليم ، فصفا لهما قلبه ، وجمع بينهما بالزواج ، وأعاد إليهما ملكهما ، وفى الوقت نفسه تزوج الإسكندر بالأميرة كليوفيل .

وعلى هذا الوجه تكون المسرحية الثانية ، التى يقوم ختامها على الحب ، مخالفة للمسرحية الأولى التى قامت على الكره ، حتى لا يكاد أن يكون للحب فيها شأن كبير . وهكذا يقترب راسين من مجال عبقريته وحقيقة ميدانه كما سيتضح لنا من مسرحه فى مستأنف أيامه ، حين تكمل له قدرته على خلق أبطال لمسرحياته ، يستطيع فيها كل منهم الجمع على حد سواء بين حبه وبطولته .

ولقد طلع علينا راسين فى هذه المسرحية ، بصورة حية للبطل المقدونى ، فى معركته الكبرى مع عاهل الهند الكبير « فور » ، ومناورته مع صغار الأفيال الأخرى ، وما كان من مواقفه الكريمة معهم . ولكن معاصرى راسين أخذوا عليه التقصير فى تصوير عبقرية الإسكندر وشجاعته ومجالى عظمته ، باعتبار أن العظمة هى أول ما كان عليه معالجته ، خلافاً لما توخاه راسين فى تراجيديته من ابتعاث الرحمة والاشفاق على ما آل إلى حال العاهل الهندى « فور » ، فضلا عن تصوير غرام الإسكندر بالحسناء كليوفيل أخت حليفه الهندى الأمير تاكسيل .

وهذا الذى أخذه على راسين معاصروه ، هو بعينه ما نرى فيه اليوم أصالته ، وهو بعينه ما يعنينا ويلمس نفوسنا ويؤثر فينا ، أما المشاهدون فى عصره ، فقد

كان موضع التفاتهم ومناط اهتمامهم من الإسكندر المقدونى ، البطل الشاب الباسل المقدام الأريحى ، هو أن يروا فيه صورة لملكهم لويس الرابع عشر ، ومن ثمة أخذوا على المسرحية ما أخذوه وقتئذ ، أما الآن بعد فوات ذلك الأوان ، فإن أمثال تلك المناجاة الغرامية بين الإسكندر والحسناء الهندية يعتبر فى طليعة المشاهد التى تستهوى المشاهدين وتطربهم ، وتأخذ بمجامع قلوبهم وتملك عليهم مشاعرهم .

ومما يذكر أن راسين حين فرغ من تأليف تراجيديته ، حملها إلى كورنى يسأله عن رأيه فيها ، فأثنى الشيخ على نظمها وصياغة شعرها ، ولكنه جاهر بالتصريح بأن المؤلف الشاب لا يلوح فى نظره مقتدراً على معالجة الشعر المسرحى .

أما فيما يتعلق بعرض التراجيدية ، فقد كان راسين قد بذل وعده لصديقه موليير بأن يعهد إلى فرقته التى مثلت المسرحية الأولى بتمثيل مسرحيته الثانية وهى مسرحية « الإسكندر » ، ومن ثمة فقد دفع راسين بها إليه فأعدتها فرقته دون اشتراكه فى دور من أدوارها ، وكانت حفلة الافتتاح فى الرابع من ديسمبر عام ١٦٦٥ على مسرح باليه رويال ، أمام نخبة من الجمهور منهم القائد كوندى الكبير وهنريت إنجلترا وأخو الملك ، وكان فى طليعة الممثلين « لاجرانج La Grange » ومدموازيل دى بارك Mlle du Parc والآنســة « موليير » . ولكن راسين زعم أن ممثلى الفرقة لا يجيدون أداء التراجيديا ، واستناداً على هذا دفع بنسخة المسرحية بعد خمسة عشر يوماً من تمثيلها ومن غير استئذان موليير صاحب الفرقة التى تمثلها إلى فرقة أوتيل دى بور جونى .

وهكذا كانت المسرحية تمثل على المسرحين فى وقت واحد وبنجاح متقارب .

ومهما يكن مقدار الحقيقة فى حجة راسين فان شيئاً من ذلك لا يخفف مما أظهره شاعرنا من الكنود نحو موليير ونكران جميله ونسيان تأييده . وقد بلغ من استياء موليير أن قطع ما كان بينهما من الصداقة بقية حياته .

وقد حدث فى الوقت نفسه أن قامت الشحناء بين راسين والبور رويال عام ١٦٦٦ . وذلك أن أستاذه « نيكول » حمل فى رسالة له على أحد شعراء المسرح وذهب إلى أنه يدس للناس السم الذى يصيبهم ، لا فى أجسادهم ، بل فى ما هو أعز منها ، فى أرواحهم المؤمنة ، وأن عليه أن يقر إلى نفسه بأنه يحمل وزر أفواج كثيرين ارتكب فى حق نفوسهم جريمة القتل . فاذا صاحبنا راسين – على الرغم من أن الكلام غير موجه إلى شخصه فضلا عن أنه لم يشتغل بالمسرح إلا منذ قليل – يزعم أنه المقصود بهذا الاتهام ، فينشر على الملأ رداً مقذع الهجاء يحمل فيه حملة شعواء على بور رويال

ولم يقف عند هذا الرد ، بل أعد رسالة أخرى وهم بنشرها لولا أن تدخل « بوالو » وثناه عن عزمه قائلا أن هذه الرسالة قد يتشرف بها قلم الأديب ، ولكنها لا تشرف قلبه . فطواها راسين ، فلم تنشر إلا بعد موته .

راسين ومسرح الحب

رأينا كيف كانت أولى تراجيديات راسين على المسرح وهى « الشقيقان المتعاديان » ، موضوعها أسطورى ، ومدارها الكره ، وتكاد تكون خالية تماماً من الحب ، ثم رأينا تحوله إلى الحب فى المسرحية الثانية وهى تاريخية ، يدور موضوعها على فتح الإسكندر للهند ، ومعاركه مع ملوكها وأفيالها ، وما كان من اختلاف موقفهم تجاه الفاتح العظيم ، فها هم أولاء الملكان الهنديان « فور » و « تاكسيل » ، يختلف أحدهما عن الآخر ، إذ كان أحدهما أنفة ، وأشدهما إباء ، ونخوة ؛ الملك « فور » الذى أقام فى انتظار الإسكندر رابط الجنان، ثابت العزم ، وقد تأهب لقتاله

على حين انصرف « تاكسيل » بكل فكره إلى مفاوضته ولكن « فور » زعيم المقاومة إذ كان لم يجد وقتئذ بين أقيال الهند نفساً كنفسه ، شعوراً بالعزة وحفاظاً على كرامة الحسب وعلو المقام ، فأنه كان سعيد الحظ إذ وجدها فى الملكة الهندية « أكسيان » ، التى أحبته وأحبها . غير أنه مما يستلفت النظر هنا أن هذا الحب المتبادل وإن أذكى فيهما روح البطولة ، إلا أنه للأسف أفسدها ؛ فقد أخذ يطيب للملك « فور » أن يردد أنه يحارب من أجل عينى حليفته « أكسيان » ، الحبيبة ، أكثر مما يحارب من أجل حرية بلاده ، على حين كانت « أكسيان » — من قبيل ما جبلت عليه من حياء المرأة — أكثر حديثاً عن المجد منها عن الحب . كذلك نرى الإسكندر البطل المقدونى من فرط غلبة الحب عليه — كما صوره المؤلف — يبدو كأنما اضطلع بهذه الحملة على الهند فى طلب الحسناء « كليوفيل » ، ومن أجل جمال عينيها . ويضاف إلى ذلك أن هذا الحب الذى شغل أبطال هذه الحرب العظمى بين الغرب والشرق لم يزد على كونه — كما تصوره تراجيدية الإسكندر — حباً روائياً من قبيل الحب الذى أشاعت لونه فى الأدب الفرنسى فى أوائل القرن السابع عشر قصة « استريه Astrée » الرعوية الغرامية وبطلها « سيلادون Celadon » العاشق المدنف .

على هذه الصفة رأينا الحب فى تراجيدية الإسكندر الأكبر لشاعرنا راسين عام ١٦٦٥ ، ولكن راسين لم يلبث على حين بغتة أن طلع على رواد العروض التمثيلية فى دار بور جونى بآيات مسرحه الجديد « مسرح الحب » العارم القوى ، الذى زاحم مسرح كورنى البطولى ، وخلفه واحتل مكانته عند الجمهور ، وكانت أولى آيات هذا المسرح الجديد « أندروماك » .

ولقد ذهب أكثر النقاد إلى أن هذا التغيير المفاجىء إنما جاء على أثر اتصال المعرفة بين شاعرنا راسين والناقد « بوالو » ، الذى أحسن توجيهه . ولكن المسألة هنا لا تتصل بالبناء المسرحى أو الصناعة الشعرية حتى يغنى فيها التوجيه ، وإنما هى تتصل بما وراء أداة التعبير إلى مادته ، وهى صدق الشاعر فى شعوره بالحب وعمق انفعاله به وشدة اندفاعه معه . ولا يخفى أن الأستاذ بوالو نفسه كان مفتقراً إلى هذا الفيض الوجدانى فى شعره ، وحتى على فرض توفره فى بوالو فانه لا سبيل إلى معرفة الوجدانيات إلا بالتجربة الشخصية والمعاناة على حد قول الشاعر العربى :

لا يعرف الشوق إلا من يكابده
ولا الصبابة إلا من يعانيها

فمن يا ترى كان هذا الأستاذ الآخر الكبير الذى كان صاحب الفضل فى هذا التغيير ؟ أنه فيما نعلم علم اليقين ذلك الحب المتقد المضطرم كالسعير ، المندفع كالسيل العارم ذى الهدير ، الذى شب فى حسه وطغى على نفسه ، حين لقى الممثلة « دى بارك Duparc » الغضة الشباب ، الناعمة الآهاب ، البارعة الجمال ، المثيرة الدلال .

كانت دى بارك ممثلة ليست كعامة الممثلات ، فقد كانت لفرط جمالها الفتان بارزة للعيان ، يشار إليها بالبنان فى فرقة موليير ، ويقال أن موليير كان يخطب ودها ويحاول مراودتها والحظوة عندها ، ومن المؤكد أن المؤلف الشاب راسين كان قد أحبها حين خصها بدور « الملكة أكسيان » فى مسرحيته الثانية «الإسكندر» ويدلنا على ذلك أنه حين قدم نسخة من هذه المسرحية — أثناء تمثيلها فى مسرح موليير — إلى مسرح دار بورجونى لتمثلها فى الوقت نفسه ، مستهدفاً لوقوع النبوة بينه وبين صديقه صاحب المسرح الأول ، أعقب ذلك أن انتقلت دى بارك إلى مسرح بورجونى ، مما يرجح أن ما وقع بين الصديقين من قطيعة لم يكن من أجل التمثيلية وحدها ، بل كان للمزاحمة الغرامية بينهما النصيب الأكبر .

وكانت الشابة الحسناء قد تزوجت من الممثل الهزلى الشهير « رينيه بارتلو René Barthelot » ، الذى اشتهر باسم « رينيـــه التخين Gros-René » بفرقة موليير ، ومن أجل ذلك ضمتها الفرقة ، وكانت فى العشرين من عمرها شابة قوية البنية ، لدنة الأوصال ممشوقة القامة ، مرفوعة الهامة ، ذات هيئة وسمت ، وكانت واسعة العينين ، ذات أنف أذلف ، وثغر جميل الثنايا ، وإهاب ناضر ، ولون زاهر ، فلا عجب إذا قيل أنه لم يكن وقفا على زوجها تأثير حسنها والاعجاب به . ومن أجل هذه المحاسن الرائعة كان تقديمها على المسرح مع ما كان من قصور فنها عن أمثالها . ولقد وقع فى فتنة هذا الجمال كثيرون من وجوه القوم وأغنياء التجار والشبان ، أثناء جولة الفرقة فى أقاليم فرنسا . وكان ممن استخفتهم فتنتها فى مرور الفرقة بمدينة « روان » شيخ المسرح الفرنسى الشاعر الكبير « بيير كورنى » . فاذاهو على الرغم من علو سنه يزاحم فيها الشباب معتمداً على شعره . وكان الشاعر قد انقطع وقتئذ عن التأليف المسرحى ، ولكن ماضيه كان على كل لسان ، ومن ثمة سبقت أشعاره الممثلة الحسناء إلى باريس ، حيث مهدت لها الطريق ، ولولا ما كان من زواج موليير بالصبية الجميلة « ارماند بيجار Armande Bégart » فى يناير عام ١٦٦٢ ، وما أوجب ذلك عليه من إيثار زوجته لعل فيه بعض التعويض لها عن شيخوخته ، لما ظلت الغانية الحسناء دى بارك فى ذيل الممثلات الأوائل من أمثال « مادلين بيجار » التى كانت صديقة موليير قبل زواجه من أختها الصغرى ، ومن بعد « كاترين دى برى Catherine de Brie » فضلا عن الزوجة الصبية .

وكان الوضع على هذه الحال ، حين قدم راسين تمثيليته الأولى إلى فرقة موليير ، وكان عرضها فى يونية عام ١٦٦٤ ، فلم تظفر دى بارك بدور فيها . ولكن كثرة غشيان راسين لمسرح موليير — كما قدمنا — وتردده عليه أثناء التدريب على تمثيليته ثم أثناء عرضها ، لفت نظره إلى جمال دى بارك ، كما لفت نظر دى بارك إلى وسامته وشبابه ، والأمل فى سنوح الفرصة للعمل مستقبلا فى إحدى تمثيلياته . وهذه هى قد صح حدسها وتحقق حلمها حين خصها الشاعر عام ١٦٦٥ ، فى مسرحيته الثانية « الإسكندر » بدور الملكة الهندية « أكسيان » ، ذات السمت والجمال التى وقفت إلى جانب الملك « فور » الذى أحبته ، فى وجه الإسكندر المقدونى ، وهو وقتئذ صاحب الحول والطول ، ومما يلفت النظر هنا تحول راسين من محور الكره فى تمثيليته الأولى إلى القطب الآخر ، وهو الحب فى تمثيليته الثانية . ولما كان زوج الممثلة قد توفى فى أكتوبر عام ١٦٦٤ وصارت لذلك أكثر انطلاقاً ، فقد زاد مع الوقت اتصال راسين بها وملازمته لها . ولم يكن راسين وهو الفتى البورجوازى الناشىء فى بيئة متزمتة ، بالذى يطيق ما يجده فى هذا العالم الجديد من كثرة الاختلاط وسرعة الصداقات التى لا يطيقها محب غيور مثله ، فلا غرو يتدخل فى نظام هذا البيت ويقلبه رأساً على عقب ، فيمنع عنه زيارات أهل الغزل ، ويعترض تيار الهدايا الواردة من كل صوب . فكان رد الفعل أن أخذت تتمرد الأسرة وتتآمر النساء على هذا الوضع ، ويحرضن الخليلة الجميلة على العصيان والوقوف فى وجه هذا الفتى المستبد . فيقع التصادم بين الحبيبين ، وتقوم العواصف ، وترعد الرعود ، وتتساقط الصواعق . فاذا أثر ذلك كله ينعكس على ما يكتب راسين بعد ذلك من التراجيديات التى تألف منها فيما بعد « مسرح الحب » الذى كان راسين مبتدئه ومنشئه فى فرنسا ، وأولى روائعه « أندروماك » . وهى التراجيدية التى قامت خليلته « دى بارك » بدور بطلتها .

والواقع أن جمال « دى بارك » ، وجلال سمتها وهيئتها ، وخيلاء حركتها ومشيتها ، ورفعة هامتها ، كانت موافقه لشخصية البطلة . ولكن تمثيلها حتى ذلك

الحين كانت تنقصه الحرارة مع ما فيه من المبالغة والتفخيم . وهكذا كان على مسرح بورجونى أن يوطن النفس على أن يقبل مع التراجيدية العظيمة ممثلة غير عظيمة ! ولكن « دى بارك » التى جاء بها راسين ، لم تكن « دى بارك » المعهودة حتى ذلك الحين ، لقد أصبحت من صنع يده ، يكاد يكون شأنها فى ذلك شأن تراجيديته . أجل ، إنها اليوم صنع مخه وصنع إرادته ، فقد حفظت الدور تحت قيادته فى كل مشهد من مشاهده ، فى كل مقطوعة شعر ، فى كل بيت ، فى كل شطر ، وقد نفذت الممثلة المحبة المحبوبة كل شىء على أدق متطلباته . بل أفادت فوق ذلك أنها — إلى جانب ضحكاتها — قد تعلمت على يديه البكاء ، فما أكثر ما كان من اصطدام طباعهما ، حتى ليخال أنهما أعداء ، وكان راسين فى هذه اللحظات يكرهها أشد الكره ، فيتعمد أن يجرحها وأن يبرع فى جرحها أوجع الجراح . فاذا اشتد الأيذاء بالممثلة وأجهشت فى البكاء ، أحس بالعطف عليها متفجراً فى جوانبه ، وبالحب تتقد به كل قطرة دم تجرى فى شرايينه ، وتبعث الحرارة مثل نار السعير فى اقصى مراكز حسه ، وأعمق أغوار نفسه .

هنا انصهرت « دى بارك » الممثلة الحسناء ، وخرجت من هذه البوتقة تلك الممثلة التراجيدية الرائعة ، التى أجادت اللعب والبكاء فى « أندروماك » فلكت من أهل زمانها مجامع القلوب والنفوس والألباب واستولت منهم على النواظر والأسماع وجميع الحواس ، حتى أصبح أهل زمانها كلهم من المعجبين ، فاستتبع ذلك ما ضاعف من غيرة راسين ، وأدى إلى مماتها بعد سنتين (١٦٦٩) ميتة يرجع إليه سببها ، وان كان لا يقع عليه إثمها . وكذلك لم يسلم مؤلف التراجيدية وممثلتها من المشاركة الفعلية فى الاكتواء بنارها واللحاق بضحاياها .

أندروماك بعد حرب طروادة

لما كانت وقائع تراجيدية « أندروماك » أولى تراجيديات مسرح الحب لشاعرنا راسين عام ١٦٦٧ بعد الميلاد ، مترتبة على حرب طروادة التى وقعت بينها وبين اليونان قبل الميلاد بحوالى ١٢٠٠ سنة ، أبدع فى وصفها وترنم بأناشيدها « هوميروس » فى إلياذته ، فقد رأينا أن نبدأ بهذا التلخيص لها على سبيل التذكرة بهـا .

كانت تقوم تجاه بلاد اليونان على بحر إيجه فى آسيا الصغرى دولة قوية جنوبى مضيق الدردنيل ، عاصمتها طروادة ، على سفح جبل « إيدا » ، وكانت منيعة حصينة الأسوار . وقامت بين الدولتين طروادة فى الشرق واليونان فى الغرب تلك المنافسة المعتادة منذ ذلك الحين بين الشرق والغرب . وقد وقعت حادثة شخصية كانت الشرارة التى أضرمت القتال .

كان على طروادة وقتئذ ملك اسمه « بريام Priam » ، وكان كثير الولد لا يقل عدد من أنجب من البنين عن الخمسين ، وكان أشجعهم « هكتور Hector » وأجملهم « باريس Paris » . فاتفق أن قدم باريس الفتى على أمير « اسبرطة » منيلاس Ménélas واستهوى امـرأته « هيلين Hélène » المشهورة بجمالها البارع الفريد . فقامت اليونان كلها فى طلب الثأر وغسل هذا العار ، وعلى رأسها « أجاممنون Agamemnon » أخو«منيلاس» ملك ميسين Mycènes وأقوى ملوك اليونان شوكة وأعظمهم شأناً . كما حرصت اليونان أن يكون فى مقدمة أبطالها « آخيل Achille » من أمراء تساليا ، وكان معه صديقه الحميم « باتروكل Patrocle » وقد اشترك فى الحملة سائر الأمراء الإغريق ، ومنهم الاخوان الباسلان « أجاكس Ajax » وكذلك « عوليس Ulysse » المـاكر ملك جزيرة ايتاك Ithaque والحكيم الشيـخ « نستور Nestor »

وغيرهم . وبلغت عدة جيوشهم مائة ألف مقاتل أقلتهم من ميناء أوليس Aulis نحو ألف ومائتين سفينة . وقد عانى ملك طروادة الشيخ بريام ما عانى للتأهب لملاقاتهم مع حلفائه بمثل هذا العدد من الجند .

ونزل اليونانيون على الشاطىء الآسيوى ، ونجحوا فى اتخاذ معسكر تحصنوا فيه عند أسوار طروادة ، حيث أقاموا محاصرين لها عشرة أعوام ، وكان فى مقدمة المدافعين عنها هكتور بطل طروادة المقدام ، الثبت الجنان . وكان نظيره عند اليونان آخيل بطلهم المغوار ، الجائش الصدر ، السريع البطش .

وكانت تقع بين الفريقين مناوشات ومعارك غير فاصلة . وقد اتفق على أثر بعضها أن وقعت من نصيب آخيل أسيرة حسناء ، فآثر القائد العام أجاممنون نفسه بها ، فاستاء آخيل واعتزل القتال غاضباً ، ولزم خيمته وكان من جراء غيابه أن طال الحصار ، وظهر تفوق بطل الطرواديين « هكتور » على أبطال اليونان . وحدث أن سقط من صرعاه « باتروكل » صديق آخيل ، فبلغ من جنونه على صديقه أن عاد إلى ساحة القتال للانتقام له ، وأهلك الكثيرين من الطرواديين وفيهم هكتور نفسه . فتضعضع بهلاكه ركن الدفاع عن طروادة وسندها العظيم .

ولكن الحرب استمرت مع ذلك بفضل حلفاء طروادة وثباتهم على مساندتها ، فضلا عن إصابة بطل اليونان آخيل بسهم مسموم رماه به باريس فنفذ سمه فى عقبه فأرداه قتيلا .

وفى آخر الأمر عمد اليونانيون إلى الحيلة . وكانت الحيلة من تفكير عوليس . فتظاهروا بالتقهقر إلى بلادهم وتعمدوا ترك بعض المتاع ، ومنه حصان هائل من الخشب كمن فى جوفه بعضهم فانخدع الطرواديون ، وفتحوا أبواب المدينة الحصينة وأدخلوا الحصان فيها ، وانصرفوا بعد أن أوصدوا الأبواب . وفى الليل خرج الكامنون من الحصان الخشبى وفتحوا أبواب القلعة لليونانيين الذين كانوا قد عادوا تحت جنح الظلام ، فاقتحموا المدينة وهدموا طروادة وأحالوها أطلالا ، وعاثوا فيها نهباً ، وأعملوا فى أهلها القتل . وكان ممن قتلوا الملك الشيخ بريام . وزوجته وأولاده . كما أخذوا بناته سبايا ، فكان نصيب أجاممنون منهن « كساندرا Cassandre » ومن نصيب « بيروس » ابن آخيل أرملة البطل الطروادى هكتور وهى «أندروماك Andromaque »

وقد لاقى اليونانيين فى عودتهم خطوباً نذكر منها السنوات العشر التى ظلت فيها الأمواج تطوح بأحد ملوكهم (عوليس) وتقذف به من خطر إلى خطر ، ومن هذه الخطوب خرجت « الأوديسة » وهى ملحمة هوومر الثانية .

أما أبيروس فقد عاد سالماً إلى عرش « أبير Epire » ومعه أسيرته « أندروماك » وكانت قد نححت فى اخفاء ولدها « أستياناكس Astryamax » من طالبى رأسه من اليونانيين ، الذين كانوا حريصين على أن لا يبقى لهكتور ولد يخلفه ويعمل على الانتقام له . فالغلام — كما شاء راسين مؤلف تراجيدية أندروماك — مقيم معها فى القصر .

فاتحة مسرح الحب : تراجيدية أندروماك

موضوع هذه المسرحية يعيد إلى الذهن ما أوقعه الإغريق قديماً من الويلات بنساء طروادة ، وما كان من أخذهن سبايا ، ومنهن بنات الملك وزوجات الأبطال ، ونذكر من هؤلاء أندروماك زوجة هكتور بطل طروادة الذى قتله بطل اليونان آخيل ، فقد وقعت من نصيب ابن آخيل ، ونعنى به « بيروس » الذى عاد بها إلى أمارة « أبير » التى نصب نفسه أميراً عليها . وأراد الأمير أن يتزوج أسيرته ، فقام دون ذلك عقبتان : الأولى وفاء أندروماك لذكرى زوجها الشهيد ، والثانية وجود خطيبة للأمير وهى « هرميون Hermione » ابنة منيلاس ملك أسبارطة ، من

زوجته هيلينا المشهورة التى شبت حرب طروادة من أجلها حين افتتن بها باريس أصغر أبناء ملك طروادة واجترأ على خطفها .

وتبدأ المسرحيـــة بقـــدوم « أورست Oreste » أمير أرجوس على مدينـــة « بوتروت Buthrot » فى أمارة إبير شمال شرقى اليونان — مندوباً عن الجيش اليونانى ، يطلب ابن أندروماك عن زوجها الشهيد هكتور الطروادى ، لتقدمه ذبيحة للآلهة قرباناً على أرواح قتلاهم . وهنا يخطر لأمير البلاد « بيروس » أن يتخذ من طلب الجيش اليونانى للغلام أداة للضغط على أمه الأرملة الحسناء أندروماك ، كى ترضى به زوجاً لقاء رفضه تسليم ابنها للأعداء ، لفرط حبه لها وتدلهه بها . وفيما يلى ملخص المسرحية فصلا فصلا .

ملخص التراجيدية [1]

الفصل الأول :

كانت أندروماك أرملة هكتور الطروادى أسيرة هى وابنها « استياناكس Astyanax » فى بلاط بيروس الإغريقى ملك إبير ، وكان المزمع أن يتزوج هذا الملك من « هرميون Harmione » ابنة جاره منيلاس ملك أسبرطه ، وكان من أجل ذلك قدومها على بلاطه ومقامها فيه . ولكن الملك أحب أندروماك التى كانت عنه معرضة . ولما كان الإغريق ناقمين على « أندروماك » احتيالها فى خلاص ابنها الفتى من انتقامهم فقد أرسلوا « أورست Oreste » يطلبون إلى ملك أبيروس تسليم الفتى .

وترى عند رفع الستار « أورست » الرسول فى عاصمة إبير ، وهو يصف لصديقه « بيلاد Pylade » سعيه للسفارة هنا ليكون على مقربة من هرميون التى كان يريدها زوجة من قبل ، ولم يزل يحبها حتى الساعة . ويطلب السفير من « بيروس » ملك إبير باسم الإغريقيين تسليم الفتى الطروادى . فيرفض بيروس فى إباء وشمم ، ويفضى إلى أندروماك بالخطر الذى يهدد ابنها ، ويعدها بانقاذه ان هى ارتضته زوجاً . ولكن أندروماك تتردد ، فيغضب بيروس ويتوعد . ولا تصدق أندروماك أن الأمر يمكن أن يبلغ بالملك إلى إمضاء وعيده ، فتصر على موقفها وتمضى فى رفضها .

الفصل الثانى :

تقبل هرميون على أورست واعدة اياه أن تتبعه ، إذا أصر الملك بيروس على الامتناع عن تسليم الفتى تحت تأثير حبه لأمه أندروماك وإيثاره لها ، فيملأ السرور جوانح أورست . ولكن الملك لا يلبث أن يعلن استجابته لطلب الإغريق وعزمه على تسليمهم الفتى إلى رسولهم ، وذلك لاصرار أندروماك على الوفاء لذكرى زوجها .

الفصل الثالث :

يبلغ من يأس أورست أن يعزم — بموافقة صديقه بيلاد — على اختطاف هرميون ، فى حين كانت هرميون سعيدة بالبقاء ، بعد الذى حدث من تصميم أندروماك على عدم الاستجابة للملك واعتزامه تسليم ابنها . ويبلغ من يأس أندروماك أن تسعى إلى التماس المعونة من هرميون على خلاص ابنها ، فتردها خائبة . فترتمى الأم فى التياعها على أقدام الملك بيروس متوسلة ، فيخيرها بين الزواج به أو الفجيعة فى ابنها .

الفصل الرابع :

تفضى أندروماك إلى صديقتها كاتمة سرها « سفيز Céphise » بعزمها على الرضى بعقد قرانها على الملك بيروس إنقاذاً لولدها ، ولكنها قاتله نفسها على الأثر . ويجن جنون هوميون عند علمها بخبر القران المزمع ،

(١) ترجمت هذه التراجيدية إلى معظم اللغات ومنها اللغة العربية بقلم الدكتور طه حسين .

فتحرض أورست على قتل الملك بيروس ، وهى فى ثورة غضبها حين تبين لها — فى مقابلتها الأخيرة له — إلى أى مدى بلغ تعلقه بالمرأة الأخرى أندروماك .

الفصل الخامس :

كان قلب هرميون موزعاً بين ما تكنه لبيروس من غرام ، وبين ما تدفعها الغيرة إليه من شهوة الانتقام ، وقد تغلب الباعث الأخير حين وصفت لها صديقتها « كليون Cléone » حفلة عقد الزواج . ثم يقوم أورست عليها معلناً قتل بيروس وهو فى انتظار ما وعدت به من رحيلها معه . فاذا هرميون بدلا من أن تشكره على إنفاذه أمرها وتأخذ للرحيل أهبتها — تصرخ فى وجهه وتصب عليه لعنتها ، ثم تهرع إلى المعبد حيث كانت هناك مسجاة جثة القتيل الذى تحبه ، وتقتل نفسها على جثته مرتمية على صدره .

ولا يستطيع أورست احتمال بلواه ، وقد بلغ بها شقاؤه أقصاه ، فتعتريه لوثة من الخبال ، فيهذى بالأشباح والأفاعى تتراءى له فى الخيال ، فيأخذ « بيلاد » بيده ، ويدفعه خارج القصر الذى خلا اليوم من كل من تآمروا على الشر .

نجاح المسرحية وما أعقبه من المعارك الأدبية

مثلت أندروماك للمرة الأولى أمام البلاط الملكى فى جناح الملكة فى ١٧ نوفمبر سنة ١٦٦٧ ، وفى اليوم التالى مثلتها فرقة مسرح بورجونى أمام الشعب الباريزى فانتصرت تراجيدية أندروماك على المسرح نصراً مبيناً . ولقد قيل أنها أحدثت مثل ما أحدثته مسرحية « السيد » من الدوى العظيم ، والواقع أنها لا تقل شأناً عن سابقتها وما دام الأمر كذلك ، فلا موضع للعجب إذا حيكت حولها المؤامرات والدسائس نفسها .

لم يكن للثورة التى أحدثتها أندروماك فى الأدب ، أن تمر بسلام من غير معارضة وصدام . وكان الخصوم بطبيعة الحال هم زمرة الشعراء الذين حان للشاعر الشاب أن يحل محلهم ، ومنهم بيير كورنى وأخوه توماس وشاعر الغنائيات الغزليــة « كينولت Quinault » وغيرهم ، وقد انضم إليهم بعض النقاد وأفراد من الأشراف والغانيات من حزب كورنى ، وزاد على هؤلاء أجمعين محام من أعضاء البرلمان اسمه « سبلينى Sabligny » الذى كتب محاكاة هازلة لمسرحية راسين أسماها « الخصومة المجنونة la Folle Querelle » . وتولت تمثيل هذه المهزلة فى ٢٥ مايو سنة ١٦٦٨ ، فرقة موليير الذى كان قد وقعت النبوة بينه وبين راسين من قبل . ولقد أحدث هذا جميعه جرحاً عميقاً فى نفس الشاعر المتفزز ، ولكنه واجه العاصفة مرفوع الرأس ، ورد على القادحين المهاجمين بمقطوعات من الشعر لاذعة الهجاء ، ولم تخر عزيمته وتخذله شجاعته لحظة واحدة . وكيف لا يكون موقفه كذلك ، وقد كان فى جانبه الملك ودوقة أورليانز ورجال البلاط الشباب ، ومن فوق هؤلاء جمهور الشعب فى عصره ، ومن بعده جاءت الأجيال المتعاقبة مصدقة لحكمه .

مصادر المسرحية

ذكر راسين صراحة فى مقدمته ، أنه استمد موضوع مسرحيته من فقرة من الإلياذة للشاعر اللاتينى « فرجيل » ، كما ذكر أن تراجيدية « أندروماك » لمؤلف المأساة الإغريقى القديم « يوربيديس » قد زودته ببعض الملامح فى شخصية « هرمون » غريمة «أندروماك» ويمكن أن نزاد على مصادر وحى الشاعر إلياذة هوميروس ، وتراجيدية الطروادة للفيلسوف والمؤلف التراجيدى اللاتينى « سنيكا » ، وفيما يلى تحديد لما أفاده شاعرنا ممن تقدموه .

أما هومير فقد ذود شاعرنا بالتخطيط الأولى لصورة أندروماك : سماء طلعتها وملامح نفسيتها ، زوجة وأماً ، ويظهر فى الفصل الثالث من مسرحية

راسين الأثر المباشر لذلك فى استحضاره لمشهد الوداع المشهور بين هكتور وأندروماك فى النشيد السادس من إلياذة هومير .

أما المواضع الأخرى التى تحدث فيها هومير عن أندروماك ، فهى النشيد الثانى عشر الذى يصفها فيه وهى تتطلع من أعلى الأسوار على تمثيل (آخيل) بجثة زوجها هكتور ، ثم النشيد الرابع عشر حيث تبكى فجيعتها فى زوجها ، وتندب مصير ابنها « استياناكس » فى تعرضه لفظائع اليونان

وأقل من هذا ظهوراً أثر المؤلف المسرحى اليونانى « يوروبيديس » ، وذلك لاختلاف النمط الذى اتخذه المؤلف القديم لأندورماك فى مسرحيتيه « نساء طروادة » و « أندروماك » إذ اقتصر من أندروماك على جانب الأم ؛ فنراها فى تراجيدة « نساء طروادة » وقد استبد بها اليأس حين جاء اليونان ينتزعون منها ولدها الوحيد من زوجها هكتور : « استياناكس » ليقذفوا به من أعلى أسوار المدينة على أثر الاستيلاء عليها (لا بعده كما فى مسرحية راسين) . وكذلك فى تراجيدية يوروبيديس الأخرى « أندروماك » ، نرى البطلة وقد حملها بيروس بعد سقوط طروادة إلى بلاده سبية أسيرة حيث تزوجها . وهنا يصور لنا المؤلف مرة أخرى رجفة فزعها الشديد من أجل ابنها الآخر ، الذى لم يكن فى هذه المرة من زوجها الشهيد هيكتور الطروادى ، بل ابنها « مولوســيس Molossus » من مالك رقها وغاصبها بيروس ابن آخيل قاتل زوجها . وذلك أن بيروس كان قد انصرف عنها وتزوج هرميون ابنه الأمير منلووس من الحسناء الفاتنة هيلين ، وفى أثناء غيابه من إحدى غاراته ، تعرضت حياة أندروماك وابنها لاضطهاد غريمتها هرميون زوجة بيروس الشرعية ، فكان الصراع بين المرأتين ، وكان إشفاق أندروماك على ابنها أكثر من اشفاقها على نفسها . وقد شد من عزم أندروماك يقينها بحب بيروس لها ، وقد أتاح لها النجاة تدخل جد بيروس ، فكان من فشل هرميون وإخفاقها أن هربت مع « أورست Oreste » محبها المتدله بها بعد أن عاهدها على قتل زوجها بيروس انتقاماً لها منه .

أما أبيات الشاعر اللاتينى « فرجيل » فى ملحمة الأليـــاذة Emerode التى يشير فيها إلى أندروماك فأنها لا تزيد على كونها إلمامة خاطفة جد موجزة ، ومع ذلك فان أندروماك فيها أقرب إلى البطلة فى مسرحية راسين ، فهى وان كانت عند فرجيل قد تزوجت بيروس ثم من بعده « هيلينوس Hélénus » أحد الأحياء من أبناء ملك طروادة الأسرى مثلها ، فأنها فى صميم وفائها وخفرها ولطفها قد انطوت على جرح أليم ينم عليه مدلول الحديث دلالة تقطع بأنها على الرغم مما آل إليه حالها ، تحتفظ لزوجها الأول هكتور رحمة وحناناً فوق الوصف .

أما « سنيكا » فقد زعم فى تراجيدية « نساء طروادة » أن أندروماك أخفت ابنها استنياناكس فى قبر زوجها هكتور ، زاعمة للقوم أنه مات ، ولكن الحقيقة لم تكن لتخفى على الداهية « عوليسوس » ، فأصدر الأمر بأنها إذا لم تسلم ابنها ، فانه هادم قبر زوجها . فلم يكن من أندروماك إلا أن سلمت للذبح ابنها حتى لا ينتهك قبر زوجها .

والواقع أن الذى يدين به راسين للمؤلف الفيلسوف الأخلاقى سنيكا ، لا يتجاوز بعض العبارات من تراجيديته اللاتينية التى يعارض بها تراجيدية سلفه اليونانى العظيم .

وبهذا ينتهى الكلام عن المصادر التى اتفق النقاد على أن راسين رجع إليها وأفاد منها فى تأليف تراجيديته « أندروماك » التى كانت أولى آياته المسرحية .

ولكن بعض النقاد يذهب إلى أن راسين فى التصرف الذى أدخله على الأسطورة اليونانية كان ينظر

إلى تراجيدية لمعاصره الشيخ كورنى (مثلت عام ١٦٥٢ فلم تلق نجاحاً) واسمها « برتاريت Pertharite » وهو اسم لملك من ملوك لومبارديا ، ذاع موته ، فتعرضت زوجته لعاشق يهددها فى ابنها إذا لم تستجب لغرامه ، وكان لهذا العاشق خطيبة مفتونة به ، فلم تجد الخطيبة للانتقام منه بدأ من اللجوء إلى عاشق كان مفتوناً بها . والناقد صاحب هذا الرأى يذكر هذا على أنه ضرب من معارضة مؤلفى ذلك العصر بعضهم البعض ، ليقيم الأخير دليله على أنه تفوق على سابقه حتى فى الميدان الذى اختاره لنفسه وبالوسائل التى اصطنعها لفنه ، والواقع أنه حتى إذا صح ذلك ، فان الأمثلة عليه كثيرة ، والعبرة ليست فى الخطة أيا كانت فى عمومها ، ولكن فى طريقة تناولها على الخصوص .

أندروماك القديمة وأندروماك الحديثة

ونعود إلى مصادر راسين القديمة فى شأن أندروماك ، لنقول أن صورة أندروماك فيها صورة صادقة للأسيرات فى العصور الغابرة ، فان ملكة الأمس كانت إذا وقعت أسيرة لم تحمها عظمتها الماضية من مزاولة ما يزاوله سائر الأسيرات من الأعمال ، ومن معاناة ما يعانينه فيها من ألوان الهوان ، فهى تغزل ما أمرتها بغزله سيدتها ، وتمضى بالجرار فى طلب الماء من العيون العامة ، وتقوم بالخدمة فى البيت ، وبالجملة هى جارية عليها أن تخضع لحب سيدها .

هكذا كانت حال المرأة الجارية فى الزمن القديم ، ولم يكن أحد حتى فى عصر فرجيل فى إبان الحضارة الرومانية يعجب أو يستكره أن يقال أنه جرى على لسان الأميرة أندروماك أنها لقيت هذه المعاملة وهى أسيرة .

هذا هو الواقع التاريخى ، ولكن أندروماك راسين تخالفه ، فهى أسيرة ، ولكنها مبجلة مكرمة ، أن لها وصيفة ، على حين لم يكن لأندروماك القديمة إلا رفيقة فى الأسر ، إنها ملكة فى قصر من وقعت فى أسره ، وهذا الوضع الأخير من الأوضاع العصرية التى يحتفظ فيها الملك المخلوع بجلالة مقامه ورفعة قدره ، وعلى هذا الوضع نجد بيروس على الرغم من شدة حبه لها ، لا يخرج عن كونه المولى الرشيد المعتدل الذى يحرص على التزام مظاهر الأدب والاحترام معها ، يعبد أسيرته من فرط الغرام ، ولكنه يرى من الحسة أن يتخذ قبلها ما له عليها من حق المولى فى ذلك الزمان ، كما نرى أندروماك من جانبها تنظر إلى هذا الاحترام على أنه شىء طبيعى ، وقد كان العهد بالجارية الأمة أن تقر وهى منكسة الرأس خافضة الطرف أن مولاها أخذ وطره منها ، أما أندروماك الحديثة فأنها تحس بأن شعورها جرح وكرامتها امتهنت لمجرد عرض الزواج بعد مصرع زوجها ، فهى ترفض الزواج من بيروس اكراماً لذكرى هكتور ، وهذا التحرج الرقيق لم يكن معروفاً فى جاهلية اليونان بل هو من لطائف الأحاسيس فى عصر المدنية ، فضلا عن أنه من شواهد الاستقلال الذى لا يتفق مع العبودية المفروضة على الإماء .

والقارئ حين يرجع إلى مسرحية يوربيديس الأولى « نساء طروادة » ، يجد فى موقف أندروماك مع أمها وهى تناجيها وتعزيها وتتعزى معها عن ذبح أختها ضحية على قبر آخيل ، تقول عن تلك الأخت إنها على الأقل استراحت فى القبر عن ذل الأسر « أجل ، إنى لأولى منها ببكائك يا أماه ، أنا التى سيأخذونها أسيرة إلى بلاد اليونان ليكون مصيرى إلى فراش مولى متحكم متعاظم ، مطلق الأمر » . فتنصحها الأم قائلة ، « يا بنيتى ، كفى عن ذكر مصرع زوجك ، إن دموعك عاجزة عن رده إلى الحياة ، تعلمى الآن إكرام مولاك الذى أراده القدر لك ، واعملى على أن تحظى لديه بحلاوتك وأنسك وعذوبتك ، حتى يبقى للطرواديين بفضل حظوتك بعض السند » .

من أجل هذا الوضع لسبايا الحرب لم يجعل مؤلف المسرح اليونانى القديم لذكرى هكتور عند أندروماك ذلك الشأن الأكبر الذى جعلها ترفض من أجله — عند راسين — مجرد التفكير فى الزواج بسيدها ، بله التحبب إليه وطلب الحظوة فى عينه ، على نحو ما نصحت به أمها وحضتها عليه .

ومن هذه المقابلة بين أندروماك القديمة وأندروماك الحديثة ، نخلص لنا أن أندروماك الذى يطالعنا بها راسين تخالف الواقع عند الأقدمين ، فهى أندروماك كما يحلو تصورها لأبناء عصره ، تحت تأثير ما استحدثوه من حضارة وما استجد عليهم من دين .

ويبدو ذلك واضحاً فى تراجيدية راسين ، وحسبنا أن نستشهد للدلالة على ذلك بالحوار التالى فى المشهد السابع من الفصل الثالث ، حيث يتوسل الملك بيروس فى لهجة ضارعة متلطفة ، لاسترضاء أسيرته أندروماك لقبول الزواج به ، وأن يأخذ على نفسه إنقاذ حياة ولدها ، برفض تسليمه لرسول اليونانيين ، متعرضاً من أجلها لغضبهم أجمعين :

الملك بيروس يخاطب أندروماك :

سيدتى . لا تبرحى

لا يزال فى الأمكان أن يرد لك ابنك الذى تبكينه .

نعم ، إنى للأسف أجدنى حين استثير بكاءك ،

إنما أزودك بالسلاح تشهرينه على .

لقد كنت أحسبنى أحمل إلى هنا كرهاً أشد من هذا

ولكن ، سيدتى هل لك على الأقل أن تديرى إلى طرفك .

انظرى ، أترين نظراتى نظرات قاض صارم قاسى القلب .

أترينها نظرات عدو يتعمد أن يسوءك .

فلماذا تتعمدين حملى على الغدر بك ؟

إنى لأستحلفك بابنك أن نكف عن هذه المجافاة .

وبعد ، فانى أنا الذى يهيب بك إلى استنقاذ الصبى

أيجب أن تلتمس إليك زفراتى تأمين حياته ؟

أيجب أن أجثو على قدميك متشفعاً له ؟

إنقذيه قبل فوات الأوان ، إنقذينا .

إنى لأعلم العهود والمواثيق التى سأنقضها من أجلك ،

وكم سينصب على رأسى من الأحقاد والضغائن .

انى سأطلق هرميون ، سأضع على جبينها مكان التاج ميسم هوان لا يزول .

وسأزفك إلى الهيكل المهيأ لزفافها ،

وأعصب على رأسك التاج الذى أعد لرأسها .

فلم يعلا الأمر يا سيدتى بالعرض الذى يستهان به .

أنها كلمة أقولها لك : إما أن تهلكى أو تملكى .

إن قلبى الذى استبد به اليأس من جحودك عاماً كاملا

لا يستطيع بعد الآن أن يحتمل الشك فى مصيره .

إن هذا معناه أن يطول — فوق طاقة الصبر ،

ومن وراء كل حد — خوفى ووعيدى وشكواى .

إنى هالك ، إذا فقدتك ، ولكنى هالك كذلك

إذا طال انتظارى فوق ذلك .

فتدبرى الأمر ، إنى تاركك وسأعود . سأعود

لأصطحبك إلى الهيكل حيث يكون ابنك فى الانتظار .

هنالك ترينى إما مذعناً ، أو ثائر النقمة .

هنالك إما أن أتوجك ، أو أقتل ابنك قيد ناظرك .

(ينصرف بيروس)

الوصيفة : أو ما أنبأتك من قبل أنك على رغم اليونان ،

ستكونين المسيطرة على مصيرك .

أندروماك : وا أسفاه ، ماذا وراء كلامك ؟

لم يبق لى إلا أن أقضى بالموت على ابنى .

الوصيفة : مولاتى : حسبك ما فعلته وفاء لزوجك
إن الغلو فى الفضيلة قد يؤدى بك إلى الأجرام فى حق ابنك .
إن زوجك نفسه لو استطاع لحمل نفسك الثائرة على إيثار اللين .

أندروماك : ماذا ، أجعل بيروس له خلفاً ؟

الوصيفة : كذا مشيئة ابنه الذى يحرص اليونان على غصبه منك .
أو تظنين آخر الأمر أن روحه ستجد فى ذلك الخزى لها ؟
أتظنين يا مولاتى أنه سيزدرى ملكاً منتصراً سوف يرفعك ثانياً إلى مصاف أجدادك .
ومن أجل عينيك يطؤ بقدميه سائر المنتصرين عليك ، وهم يتميزون غضباً لخيبة مسعاهم حيالك .
من ذا الذى يمكن أن يغيب عن ذهنه
أن هذا الخاطب النبيل كان أبوه البطل آخيل ؟
من ذا الذى يكذب عظائم فعاله فى الحروب ، ويغض من قدرها ؟

أندروماك : أفيجب علىّ أن أنساها ، لو نسيها هو ولم يعد يذكرها ؟
أو أنسى هكتور وقد حرموه الجنازة ، وجروا رفاته حول الأسوار إمعاناً فى الاهانة ؟ أو أنسى
أباه مجندلا عند قدمى وقد تضرج بالدم الهيكل الذى تعلق به واعتصم بحرمه ؟
أذكرى ،
أذكرى الليلة الليلاء التى كانت الليلة السرمدية الأخيرة على شعب بأسره
تمثلى بيروس والشرر يتطاير من عينيه ،
وقد اقتحم إلينا على ضوء النار فى قصورنا المحترقة ، مجتازاً طريقه على جثث اخوتى ، وهو مجلل بالدم ،
يستحث المعتدين على الأمعان فى المذبحة ، ساعراً أوارها ، مذكياً نارها !
أذكرى صيحات المنتصرين وصرخات المحتضرين وهم يختنقــون فى اللهب ويلقون الحتوف على ظبى السيوف .
تصورى وسط هذه الفظائع أندروماك مشدوهة ذاهلة .
هكذا طلع علىّ « بيروس » أول ما تراءى لناظرى ،
وهكذا كانت المفاخر التى تجمّل بها وتكلل بتاجها .
أنظرى بعد ذلك كله إلى ذلك الزوج الذى تزفينني إليه !
كلا ، لن أكون ما عشت شريكته فى هذه الجرائم .
فليجعل ان شاء منى ومن ابنى آخر ضحاياه .

الوصيفة : اذن ، هلم لتشهدى مصرع ابنك .
ذلك رهن بك ، فهم لا ينتظرون إلا مقدمك .
إنك ترتجفين يا مولاتى !

أندروماك : آه للذكرى التى تصدعين بها قلبى .
ماذا ، أو أذهب لأشهد كذلك مصرع ابنى .
هذا الابن الذى هو صورة هكتور ،
وكل ما تبقى لى من عزاء وسرور .

هذا الابن الذى خلفه لى هكتور عهداً
ماثلا على حبه .
واحسرتاه ، إنى لأذكر ذلك اليوم الذى
دعته فيه شجاعته
أن يسعى إلى لقاء «آخيل» ، أو لقاء
الموت .
فى ذلك اليوم سأل عن ابنه ، واحتضنه
بين ذراعيه ،
وقال لى وهو يكفكف دموعى «أيتها
الزوجة الحبيبة ،
إنى لأجهل ما هو مقدر لسلاحى فى
المعركة من بلاء ،
فاستودعك ابنى وديعة حبى ،
فان يفقدنى ، فانى مقدر أنه سيجـــدنى
فيك ،
فاذا كانت ذكرى زواجنا السعيد عزيزة
عليك ،
فاظهرى للابن مدى ما كان عليه إعزازك
للأب .
كيف بعد هذه الوصية ، أطيق رؤية هذا
الابن مراقاً دمه الغالى ،
وأترك كل أسلافه يهلكون بهلاكه .
أيها الملك الوحشى ، أيجب أن تأخذه
بجرمى ؟
أفأن أبغضتك كان هو المأخوذ بهـــذا
البغض ؟
ألاملك الصبى على موت ذويه ؟
أشكا بين يديك آلاماً لا يحسها ؟
ولكنك يا بنىّ هالك إن لم أكف عنك
السيف
الذى يشهره هذا القاسى على رأسك .
وإنى لقادرة على أن أحوّله عنك ومع
ذلك فأنا مزمعة على تقديمك إليه .
كلا ، كلا ، لن تموت . لئ أستطيع
احتمال ذلك .
هلم بنا إلى بيروس . ولكن لا يا عزيزتى
اذهبى ، فلاقيه عنى .

الوصيفة : ماذا أنا قائلة له ؟

أندروماك : قولى له إن ما أحمله لابنى من الحب
لشديد . . .
ولكن ، أتظنين أنه فى صميم نفسه مصمم
على قتله ؟
أيمكن أن يذهب الحب فى القسوة إلى هذا
الحد ؟

الوصيفة : مولاتى ، لسرعان ما يعاوده الغضب .

أندروماك : إذاً ، إذهبى فطمئنيه .

الوصيفة : علام أطمئنه ، على حبك ؟

أندروماك : واحسرتاه ، أهذا الوعد من حقى ؟
يا لرفات زوجى الطاهرة ، يا للطرواديين
وا ابتاه .
أى ، بنى ، ما أغلى حياتك على أمك .
هلم .

الوصيفة : إلى أين يا مولاتى ، وبماذا قضيت ؟

أندروماك : هلم إلى قبر زوجى نسائله .

*

فى هذا الحوار نرى فى أندروماك حب الأم لابنها المهدد بالقتل ، إلى جانب حبها لزوجها القتيل . وهذا الحب المزدوج قد يبدو للقارئ لأول وهلة متعادلا متساوياً على مثال الصورة التى نتمثلها لأندروماك فى إلياذة هومر . ولكننا بعد إمعان النظر وطول التأمل لا نلبث أن نتبين من خلال ما أجراه راسين على لسان أندروماك ، أنها إذا كانت قد أحبت ابنها كل هذا

الحب ، فلأنه صورة أبيه ، ولأنه كل ما بقى عندها من ذلك الحبيب الفقيد .

وحسبنا أن نراجع هذا الوصف لها على لسان بيروس نفسه فى المشهد الخامس من الفصل الثانى :

بيروس : كان تقديرى حين رأيت مبلغ حنانها ، من
فرط ما كان من انزعاجها على ابنها ،
أن هذا الابن هو الذى سيدفعها إلىّ مستسلمة .
وقد ذهبت لأرى ما بعد تقبيلها اياه ،
فلم أر إلا دموعاً يمازجها الغضب والنقمة .
إن شقاءها يمزج بالمرارة حلاوة الحنان فى
طبيعتها
فيتزايد ما بها نحوى من نفور ،
حتى لينطق فمها مائة مرة باسم زوجها هكتور
لقد كان عبثاً توكيدى لها عزمى على إغاثة
ابنها .
فانها لم تكن تكفّ وهى تعانقه عن ترديد
قولها :
« أنه هكتور ذاته ، هاتان عيناه ، وكأنى
أقبل فاه ،
« وهذه جرأته مبتدرة مبكرة ، هذا هو
بنفسه ،
إنما أعانقك أنت أيها الزوج الحبيب » .

وبعد هذا الوصف ، لا نحسب القارئ إلا قائلا معنا ، أن أندروماك فى تراجيدية راسين قد لا يكفى أن يقال عنها أنها زوجة أكثر من أم ، بل قد يذهب البعض أبعد من ذلك ، إلى القول بأنها زوجة محبة من الطراز الأول ، ولكنها زوجة وحسب .

وهذه الصورة لأندروماك فى مسرحية راسين ، تخالف صورتها فى مسرحية المؤلف اليونانى القديم « يوربيديس » ، الذى تعمد أن يكون فزعها فى تراجيديته الأولى « نساء طروادة » ، على حياة ابنها من هكتور ، مثل فزعها فى تراجيديته الأخرى « أندروماك » ، على حياة « مولوسوس » ، ابنها من غاصبها بيروس . وفى هذا الفزع على الأبن أياً كان أبوه ، تتمثل لنا فى « أندروماك الأم » غريزة الأمومة ، التامة الكاملة ، غريزة الأمومة من غير نظر إلى العلاقة الزوجية ، الأمومة دون غيرها ، الأمومة فى صورتها المطلقة .

وهكذا تعمد راسين فى تراجيديته تحريف ما ورد فى أساطير الأولين ، ولم يتابع اليونان والرومان من مؤلفى المسرح الأقدمين فيما ذهبوا إليه فى تراجيديتهم من غير تصرف فيه .

أصالة راسين

كان الهم الأكبر لشاعرنا راسين فى « مسرح الحب » الذى طلع علينا به شيئاً آخر غير التاريخ ، ولا نعنى بهذا أنه كان لا يعنى بدراسة موضوعاته من الناحية التاريخية ، فان هذه الدراسة واضحة أجلى وضوح فى تراجيديته التالية « بريتانيكوس Britannicus » وإنما الذى نعنيه أنه كان لا يتحرج من تحريف التاريخ إذا كان فى ذلك مصلحة القصة ، التى يدير عليها الفكرة ، وما وراءها من التحليل النفسى لأبطالها ، فهو يعمد إلى التاريخ وعلى الأخص التاريخ الأسطورى ليتخذ منه إطاراً ، ويعمد إلى الشخصيات التاريخية لا لتكون ممثلة لعصرها ، بل لتمثل أنماطاً إنسانية صالحة لتحليل عواطفها الداخلية ، وهذه العواطف قوامها كلها الحب ، باعتباره أقوى العواطف الطبيعية وأعنفها ، ومن ثمة كان أصلحها وأبلغها من الناحية الدرامية .

وراسين فى هذا يخالف سلفه العظيم كورنى أبا المسرح الفرنسى الكلاسيكى . ولا شك فى أن راسين مدين لسلفه ، فهو على الأقل قد تلقى عنه القالب الكلاسيكى ، الذى كان لأستاذه الفضل فى تسجيل

انتصاره النهائى بمسرحيته الأولى والكبرى « السيد » . ثم أن راسين فى بواكيره المسرحية كان لا يملك إلا الاحتذاء بمثاله والسير على آثاره ، فيما وراء القالب الخارجى أيضاً . ولكن بوادر الخروج عليه كانت تطل بقرنها ، حتى أنه حين حمل إلى الأستاذ باكورته الثانية « الإسكندر » ، أطرى الأستاذ نظمه ، ولكنه أردف ذلك بأن جاهر بقوله ، أن المسرحية مع ذلك لا تنم على موهبة درامية . ولم يكن الاستدراك لغيرته من المزاحم الشاب كما قد يبدو ، ولكن العلة هى ما كان فى المسرحية من ظاهرة الخروج على طريقة الأستاذ . فالصراع الدرامى عند الأستاذ نهايته النصر المحقق للواجب على أهواء النفس وشهواتها ، وهو من أجل ذلك يصور ذلك الإنسان كما يجب أن يكون ، بل أن الصراع أحياناً لا يكاد يكون له وجود ، وإذا وجد الصراع فانه تردد لا يطول ، والغلبة للواجب سريعة وساحقة ، وذلك لأن أبطاله قد جبلت طباعهم على قوة الأرادة ومضاء العزم ، فلا يكاد يحتاج الأمر عندهم إلى أدنى تردد ، ومن ثمة الحاجة إلى أحداث خارجية لتدفع الحركة المسرحية دفعاً إلى خاتمة المسرحية .

وما دام هؤلاء الأبطال ليسوا ممن نلقاهم فى الحياة العادية ، فقد صح القول بأن كورنى بعيد عن الواقعية . ولكن هذه الخصلة من الناحية الأخرى تبرر القول بأن هذا المسرح جدير بأن يعتبر مدرسة للعظمة النفسية . وطبيعى فى هذه الحال أن يكون لأبطال هذا المسرح لغة نبيلة عالية الطبقة فى مبناها ومعناها ، تتوارد فيها واحدة بعد الأخرى جوامع الكلم التى أجاد كورنى طريقة سبكها حتى أصبحت علماً عليه .

وعلى خلاف هذا ، اتجه راسين بمسرحه الذى أحله محل مسرح أستاذه كورنى ، وأقام نفسه خليفة له فى حياته .

لقد تغيرت الأحوال ، فهذا القرن السابع عشر فى أواخره مختلف عما كان عليه فى أوائله ، من حيث تطور الحياة فى البلاط والمجتمع ، وما ترتب على ذلك من تطور فى الأخلاق والعادات والأفكار والأذواق .

ومما يذكر من ظواهر هذا التغيير فى الشطر الأخير من القرن السابع عشر ، أى فى العهد الذى تولى فيه مقاليد الحكم لويس الرابع عشر ، أنه لم يصبح مألوفاً فى عهده أن تسفك الدماء فى المبارزات بسبب أو بغير سبب ، كما كانت الحال أيام هنرى الرابع ولويس الثالث عشر ، ولم يكن ذلك بفضل ما استصدره ريشيليو من القرارات بتحريم المبارزة فحسب ، بل بفضل الصالونات الأدبية التى فتحت أبوابها الغوانى المثقفات للجمع بين الأشراف حملة السيف ، وبين الصفوة من أهل الفكر ، ورجال السياسة وأعلام الشعر وحملة القلم ، وما كان من أثر ذلك على طباعهم الخشنة المطبوعة على الجفاء والعنجهية ، بما أدخله عليها من حسن المعاشرة ، واتساع الصدر لتبادل الرأى ، وسماحة النفس ولين الجانب ورقة الشمائل واستمراء التعاطف والمشاركة الوجدانية . ثم أكمل ذلك ، ما أعقبه وخلف عليه من الحياة فى بلاط لويس الرابع عشر « الملك الشمس » ، فى قصر فرساى الرحيبة بمقاصيرها التى تعد بالمئات ، ومن ورائها حديقتها الفسيحة الغناء ، يقيم فيها هؤلاء على اختلافهم إلى جواره ، ويجتمعون على السواء بين يديه رهن الرسوم والتقاليد المرعية ، ويقضون الساعات الطوال معه ، وهم ليل نهار وسط مجالى الجمال ممثلا فى غوانى البلاط من كرائم العقائل ، وغيرهن من كل غراء المفاتن حلوة الشمائل ، وبين بدائع الفن فى ساحات الحديقة حيث مشاهد المياه فى اندفاعها من النوافير ومساقطها فى الحياض ، وقد انعكست عليها ألوان الأضواء والألعاب النارية من جميع الجهات ، وهم فى معظم السهرات متزاحمون يشهدون حفلات التمثيل فى جناح من أجنحة القصر أو يشاركون فيما يقام فى ردهته من المراقص ، وما إلى ذلك ، مما يفعل لا محالة فعله من تهذيب كل نفس جافية ، وتلطيف

كل طبيعة نابية . مع التوفيق بين الأذواق ، وتحقيق الوحدة والانسجام فى المشاعر ، عن طريق تغليب العقل والنظام على الفن والأدب .

وقد كان من نتيجة هذا جميعه ، أن انصرف أبناء هذا العهد عن ممارسة سفك الدماء فى المبارزات بسبب وبغير سبب ، ولم يعد يروعهم فى الروايات والمسرحيات ما كان يروعهم من البطولات التى تجاوز المعقول والمعهود فى طاقة البشرى ، كما لم يعد يروقهم فى الروايات والمسرحيات ذلك التسامى بالغراميات على نحو يستعلى على كل ما هو طبيعى .

وقد ظهر رد الفعل هذا ، فى كوميديات موليير بما فيها من سخرية بغير المعقول وغير الطبيعى ، ومن أجل هذا لم تزل كوميدياته حتى اليوم ، كما ستبقى على الدوام ، مقروءة مشهورة فى كل لغة وعلى كل مسرح فى العالم أجمع .

ومن بعد موليير ظهر راسين فى التراجيديا ، وقد اتخذ الأقدمين قدوته ، والطبيعة ملهمته ، والعقل رائده ، ومن أجل هذا ظهرت على يديه أولى آيات مسرحه الجديد « أندروماك » ، بمثابة رد فعل لتلك البطولة الروائية الخيالية الخارقة للطبيعة ، المعقود لها النصر دائماً على النفس بكل ما فيها من الشهوات والهوى ؛ وبمثابة تصحيح للحب الزائف الذى عرضه « كينولت » Quinmault ، فى تراجيدياته ، وهو حب من قبيل الحب الموضوع المصطلح عليه فى الروايات تبدىء فيه وتعيد ، حتى بلغ من تكراره وامتهانه أن باخت وقدته وفسدت طبيعته وتفه طعمه من فرط ما فيه من الرقة المتكلفة والعاطفة المزيفة .

وهذه مسرحية راسين « أندروماك » ، تجمع ما عند الاثنين — كورنى وكينولت — فى البطولة والحب ، ولكنها ما تعرضه من البطولة طبيعى ، وما تكنه من الحب حقيقى .

وهذا شاعرنا راسين لا يعدو فى عرضه للبطولة إيثار البساطة فى مواقفها ، كما يحرص فى تناوله للحب أن يتوخى فيه التحليل النفسى .

ويمتاز راسين ببراعته فى المواقف الدرامية دون إمعان فى التعقيد ، ودون إكثار من الأحداث الخارجية فنراه يجتزئ بالحركة الأولى ، وهى قدوم رسول اليونان « أورست » ، يطالب بابن « أندروماك » من هكتور ، لتسليمه إليهم . وبعدها على الفور ، يتعين موقف « أندروماك » العفيفة الفاضلة العاقلة ، تجاه الشخصيات الأخرى الثلاثة ، وقد تخلت جميعاً عن الفضيلة والعقل . فبينما أندروماك — مدفوعة بوفائها لذكرى زوجها وحبها لابنها — لا تفكر فى غير القيام بما يجب عليها نحو هذا وذاك ، يندفع الآخرون مع الحب الأعمى والشهوة المشبوبة . فهذا الملك بيروس لا يفكر إلا فى أرملة هكتور ، وهذه هرميون لا تفكر إلا فى بيروس ، وهذا أورست لا يفكر إلا فى هرميون ، على حد قول الشاعر العربى الذى اشتهر بالمجنون — مجنون ليلى — إذ يقول :

جننا بليلى ، وهى جنت بغيرنا
وأخرى بنا مجنونة لا نريدهـــا

وهؤلاء هم ، يتعلق مصير ثلاثتهم ، بقرار أندروماك الأسيرة ، التى أصبح مصيرهم جميعاً رهن كلمة واحدة تلفظ بها ، فى أمر الزواج من غاصبها ومالك رقها ، كلمة واحدة : نعم أو لا ، فاذا المصائر الثلاثة فى هذه غير المصائر فى تلك كالذى بين النقيض والنقيض . وهكذا كانت الأسيرة هى سيدة الموقف ، تتحكم فيه بفضلها وعقلها . وبحكم هذا التفوق الخلقى ، كان فى كفها الممدودة إليهم ، سلاح القدر الجارى عليهم .

والمعول هنا ليس على الأحداث الخارجية ، بل على الصراع الداخلى فى النفس الإنسانية . وهو صراع شديد رائع ، نظراً إلى كون النفس الإنسانية مركبة

معقدة . وقد أغنى هذا التعقيد النفسى راسين عن تعقيد الحوادث على نحو ما نجد فى مسرح كورنى ، ولا شك فى أن متابعة الإنسان لهذا الصراع النفسى عند أخيه الإنسان أجدى وأمتع ، أجدى لما يفيدنا من معرفة بعمق أغوار النفس الإنسانية ، وتراكب طباقها وتعدد أهوائها . وأما أمتع ، فلأنه يتعلق بالإنسان ، وليس شىء يعدل اهتمام الإنسان بما يجرى فى نفسه وفى نفوس أبناء جنسه . ومن أجل هذا كانت عناية راسين بالحقيقة الإنسانية أكثر من عنايته بالحقيقة التاريخية ، فلو أننا خلعنا عن الملك بيروس أو الأمير أورست أو الأميرتين أزياءهم الإغريقية والطروادية ، وخلعنا عليهم أزياء العصر الذى كان فيه تأليف المسرحية لصح فى عياننا أننا نشهد الملك الشاب لويس الرابع عشر وهو فى عنفوان الشباب يناجى نبيلة من النبيلات استهواه جمالها وحلاوة دلالها ، أو على وجه العموم بعض رجال البلاط الملكى وبعض غانياته الحسان يتطارحان الغرام فى إحدى صالونات اللوفر بلغة أهل البلاط وأناقتهم وحسن اصطناعهم للأدب ولطف الشمائل . والواقع أن راسين لم يكن يخلو من القصد إلى ذلك ، لأنه أدعى إلى اهتمام نساء العصر ورجاله بما يدور على المسرح من علاقات بين الشخصيات ، وبالتالى إلى تحقيق هذا النجاح الذى أحرزه مسرحه . فاذا تساءل سائل فيم كان اختياره للزمن القديم اذن ؟ قلنا أنه عمد إلى ذلك لأن بعد الزمان يزيد فى الروعة ، ومن ثمة كان إيغاله فى التاريخ القديم فى الكثير من الأحايين ، بل وإيثاره فى معظمها لأساطير الأولين فى عصور ما قبل التاريخ . ولقد أعوزه ذلك فى تراجيديته التركية العثمانية المعاصرة « بيازيد » فاستعاض من بعد الزمان بعد المكان .

ومهما يكن من عصرية هذه الشخصيات التاريخية والأسطورية ، فان ذلك كله ليس بشاغلنا عن التطلع إلى أنفسنا فى هذه الشخصيات قديمة كانت أو عصرية بفضل اهتمام المؤلف لتحليل كل خلجة من خلجات النفس الإنسانية وكل حركة من حركاتها ، ومتابعة تطوراتها وتعدد أهوائها ، وتعارضها وتفاعلها مع الظروف والملابسات ، بحسب ما يكون من تفاوت فى الطباع والأخلاق بين مختلف الشخصيات ، وهى فى آخر الأمر سواء أمام تيار الشهوات ، شهوات الغريزة فى شدة عرامها ، وضعف الإنسان أيا كان من مقاومتها والثبات أمامها ، وهذه هى الواقعية التى كانت فرنسا تفتقدها فى كورنى ، فوجدتها فى راسين .

وجملة القول فى الشاعر راسين ، أنه يعتبر عند الفرنسيين بمنزلة شكسبير عند البريطانيين ، على الرغم من عدم احتفال الإنجليز به مثل احتفالهم العظيم بموليير وإيثارهم له . ولا شك فى أننا نظلم راسين وغير راسين من شعراء التراجيديا ، إذا نحن عقدنا المقارنة بينهم وبين شكسبير ، سيد شعراء التراجيديا فى التاريخ الحديث كله على اختلاف العصور :

وخلاصة ما ذكرناه عن راسين ومسرح الحب ، أن راسين فى هذا المسرح قد استرشد بالأقدمين مع اعتماده على الواقع ، وإلى جانب ميله الفطرى السليم لما هو طبيعى ، واتجه بالتراجيدية الكلاسيكية الفرنسية إلى دراسة القوى الانفعالية للأهواء والشهوات مع الاهتمام بالمواقف الدرامية ، وإبراز الحقيقة السيكولوجية واستحضاره للوحات التاريخية ، والعناية بانسجام الأسلوب وحسن تعبيراته ، ومراعاة المناسبات فى إيقاعاته ، وتحقيق التعاون بين هذا جميعه على توفير الجمال لمسرحه فى أولى آياته « أندروماك » ، وفى جميع ما أخرجه بعدها من روائع المسرحيات .

النظرية الميكروبية للمرض للوى باستير

بقلم
الدكتور مصطفى محمود حافظ
وكيل وزارة البحث العلمى المساعد

نشأة باستير ودراسته

ولد لِوى باستير فى السابع والعشرين من شهر ديسمبر سنة ١٨٢٢ فى بلدة « دول » بفرنسا ، وكان أبوه « چان چوزيف باستير » جندياً سابقاً فى جيش نابليون ، كرمته بلاده لشجاعته فى الميدان ، ثم اتخذ لنفسه بعد الحرب حرفة دباغة الجلود . كان رجلا هادئاً صالحاً كثير التفكير ، ولكن حظه من التعليم لم يكن بالقدر الذى يمكنه من توجيه ابنه ومعاونته فى دراسته ، فاهتم بتعليمه تاريخ فرنسا فكان طوال حياته مواطناً غيوراً .

أما أمه « چين روك » فكانت سيدة نشطة واسعة الخيال ذات روح وثابة . وقد ورث لوى باستير عن والديه من صفاتهما الطيبة الشيء الكثير .

انتقلت العائلة بعد مولده بقليل إلى بلدة « مارنو » ، ثم إلى « أربوا » حيث لا يزال منزله القديم قائماً على حاله ، وقد تحول إلى متحف صغير .

بدأ باستير الطفل دراسته فى المدرسة الابتدائية ببلدة « أربوا » ، ثم تابعها منتسباً ، بسبب ضيق الموارد ، بكلية « أربوا » وهى مدرستها الثانوية . ولم يظهر على باستير فى دراسته الأولى أنه كان تلميذاً غير عادى ، اللهم إلا فى ميله الكبير للرسم . ولا تزال بعض ألواحه التى رسمها قبل بلوغه السادسة عشرة ، لوالده ووالدته وبعض أصدقائه ، باقية تدل على دقة كبيرة وقوة ملاحظة :

ولكن يظهر أن معالم نبوغه كانت واضحة لمدير كلية « أربوا » ، فقد قال لباستير الأب إن ابنه لا بد أن يتم دراسته فى كلية المعلمين فى باريس « مدرسة النورمال العليا » ، فصادف هذا هوى فى نفس الوالد الذى كان يطمع يوماً أن يرى ابنه مدرساً بكلية « أربوا » .

ذهب باستير إلى باريس سنة ١٨٣٨ ، ولكنه لم يتمكن من البقاء طويلا هناك فقد اضطر للسكنى فى حانوت بائع للنبيذ ، فطلب إليه والده العودة إلى بلدته والاكتفاء باستكمال دراسته فيها . وهنا ظهر لأول مرة شغفه بالعلوم ، فانتقل إلى بلدة « بيزانسون » ليدرس فى كليتها ، وفيها تخرج سنة ١٨٤١ ، وكان لا يزال يحلم بدخول كلية المعلمين العليا فى باريس . وفى السنة التالية تقدم إليها وكان ترتيبه الرابع عشر من بين اثنين وعشرين من المتقدمين ، ولكنه لم يرض عن

ذلك ، فتقدم مرة أخرى فى السنة التالية فكان ترتيبه الرابع والتحق بالكلية .

وقد كان للسنة الأولى من الدراسة بباريس تأثير كبير على نفس باستير ، وزاد من هذا التأثير صلاته المباشرة بكثير من العلماء الكبار فى السوربون وكلية المعلمين ، ولعل أكثر أساتذته تأثيراً فى نفسه هو الكيميائى الكبير « دوماس » . ويقال إن باستير خرج يوماً من إحدى محاضراته فى الكيمياء بالغ التأثر مما سمع ، وعندها عرف أنه سوف يتخذ الكيمياء مهنة له .

استخدم باستير الميكروسكوب لأول مرة عندما أعطاه أستاذه « أوجست لوران » ملحاً على صورة بلورات كاملة التكوين لكى يفحصه تحت الميكروسكوب ، ولكن الملح كان مزيجاً من ثلاثة أنواع من البلورات المتباينة ، أمكنه التعرف عليها دون عناء . وكان باستير يعتبر هذا اليوم حدثاً فى حياته ، فقد صار ذلك الجهاز فيما بعد أداته الرئيسية فى اكتشافاته المختلفة .

وفى سنة ١٨٤٧ تخرج باستير فى كلية المعلمين بعد حصوله على درجة الدكتوراه فى العلوم ، وكانت رسالته عن « دراسات فى الظواهر الخاصة بالاستقطاب الضوئى فى السوائل » .

سيرته العلمية

وإذا أردنا أن نتابع سيرة باستير العلمية والخاصة ، مرجئين وصف اكتشافاته نفسها إلى ما بعد ، فإننا نقول إنه تمكن فى سن مبكر جداً من الكشف عن ظاهرة عدم التماثل الجزيئى فى بعض أملاح حمض الطرطريك ، وقد رفع هذا من قدره كثيراً ، وجلب له كرسى الأستاذية فى علم الفيزياء فى كلية « ديجون » فى سنة ١٨٤٨ ، ولكنه لم يسعد بهذا التعيين ، فقد قطع عليه سلسلة بحوثه الكيميائية فى علم البلورات .

وفى العام التالى عين أستاذاً بكلية العلوم بجامعة « شتراسبورج » ، أو الأكاديمية كما كانت تسمى فى ذلك الوقت ، وهناك تابع بحوثه فى علم البلورات وعدم التماثل الجزيئى ، وكان يقول دائماً إن الشكل البلورى للمادة يمكن أن يكشف عن التركيب الداخلى لها ، ولكن الاتجاهات التى اتخذها لنفسه فى البحوث لم تمكنه من تحقيق هذا التكهن .

تقدم باستير لخطبة ابنة مدير جامعة «شتراسبورج» وقد كتب لخطيبته « مارى لوران » يقول : « كل ما أطلبه منك هو ألا تسرعى فى الحكم على ، فقد تخطئين فى حكمك . إن الوقت سوف يثبت لك أن المظهر الخجول البارد يخفى تحته قلباً مفعماً بالمحبة لك » .

وتم الزواج . وقدرت مدام باستير من أول الأمر واجباتها كزوجة عالم ، فقامت على خدمته ، تحبه وتعاونه وتسهر على صحته ، وتعمل له مساعدة معمل وسكرتيرة . وقد كتب عنها دكتور « رو » من تلاميذ باستير ، يقول : « لقد أحبت مدام باستير زوجها إلى القدر الذى جعلها تفهم عمله » .

لبث باستير فى « شتراسبورج » حتى سنة ١٨٥٤ ، ثم بدأت مرحلة هامة فى تاريخ حياته وتاريخ العلم عامة ، وذلك عند تعيينه أستاذاً وعميداً لكلية العلوم فى جامعة « ليل » فى المدة من ١٨٥٤ – ١٨٥٧ . لقد وجد نفسه فى وسط منطقة صناعية غنية بالمصانع ، وخاصة مصانع تقطير الأنبذة والبيرة . كان باحثاً يؤمن بأن العلم أداة لخدمة الإنسانية ، فبدأ بحوثه فى عملية التخمر التى تحدث لإنتاج المشروبات الروحية . استخدم الميكروسكوب مرة أخرى ولكن لغرض آخر ، لقد وضع بضع قطرات من السائل المتخمر تحت الميكروسكوب فرأى لأول مرة تلك الكريات الصغيرة من الخمائر وهى تنبض بالحياة ، وكانت هذه هى بداية الطريق الذى أدى به ، بعد صراع مع المشكلات حيناً

ومع زملائه حيناً آخر ، إلى الكشف عن كنه المرض ، وأنه يتسبب عن جراثيم أو ميكروبات .

عين باستير بعد ذلك مساعداً لمدير الدراسات العلمية فى مدرسة المعلمين العليا فى باريس ، وكان يطمع أن يحصل مع هذا المنصب على معمل ليستمر فى بحوثه للكشف عن سر الخمائر التى شاهدها عند تخمر البيرة . كان يريد أن يستخدم هذه الخمائر لكى يعرف المزيد عن النظرية الشائعة فى وقته التى كانت تقول بإمكان « التوالد من العدم » . لقد وضع لنفسه سؤالا وأراد أن يجيب عنه ، وهو : هل تتولد الخميرة من أخرى تشبهها ، أم هى تتكون من العدم ، من تحلل المادة العضوية فى المحلول الذى تتكون فيه ؟

لم يكن أستاذاً كاملا ، لذلك فانه لم يتمكن من الحصول على تلك الميزة التى طلبها ، وهى أن يكون له المعمل الخاص ، وعندما ألح فى طلبه جاءه الرد من وزير التربية يقول ، إن الميزانية لا تسمح بتخصيص مبلغ ١٥٠٠ فرنك لتأثيث مثل هذا المعمل الذى يطلبه . فأقام هو لنفسه معملا لا يزال مكانه قائماً إلى الآن فى مدرسة المعلمين ، وكان مكوناً من غرفتين صغيرتين على سطح المدرسة . ووجد فى ميزانيته الخاصة المتواضعة ما عجزت عنه ميزانية الوزارة ، فأثث المعمل على نفقته الخاصة .

وبعد قليل حصل باستير على مبنى صغير مستقل فى شارع « أولم » ، وكان مكوناً من دورين . حور غرفه الخمس الصغيرة وحمامه الكبير إلى معامل له ، ثم أضيف إليه فيما بعد مبنى آخر لا يزال يحمل لوحة تذكاريه تقول : « هنا كانت معامل باستير » .

وقد شهدت هذه المعامل كشوف باستير وبحوثه على النبيذ والبيرة ، وكوليرا الدجاج والجمرة الخبيثة ، وأمراض دودة القز ، والأمصال والقضاء على مرض الكلب .

ولم يغادر باستير هذه المعامل المتواضعة إلا فى سنة ١٨٨٨ ، بعد الانتهاء من إنشاء « معهد باستير » ، الذى أقيم له بتبرعات الأفراد والهيئات تقديراً للجهود التى بذلها فى خدمة الإنسانية .

ولكن باستير لم يقض طوال وقته بين جدران معامله فى باريس ، بل كثيراً ما هجرها لمتابعة أبحاثه فى الحقل ، فكانت له عدة معامل مرتجلة أو فى الهواء الطلق . فقد أقام حيناً فى متحف التاريخ الطبيعى عندما كان يبحث عن أصل الجراثيم ، ثم فى مغارات مرصد باريس ، وعلى قمم الجبال ، وحتى فى صالة مقهى عندما كان يبحث فى أمراض النبيذ . كانت كلها معامل مرتجلة يكفيه فيها أدواته الرئيسية من ميكروسكوبات وقوارير ، ويقوم أحد أعوانه ، أو مدام باستير ، بالنفخ فى الكور .

وفى شهر أكتوبر من عام ١٨٦٨ ، وبعد مجهود مضن فى أبحاث أمراض دودة القز ، أصيب باستير بنزيف فى المخ سبب له شللا فى جانبه الأيسر ، وكانت معجزة أن بقى له توقد ذهنه ، ومقدرته على العمل ، فبعد ثمانية أيام من إصابته كان يملى على أحد تلاميذه بعض المذكرات العلمية ، وبعد ثلاثة أشهر عاد مرة أخرى إلى العمل ، وكانت كشوفه الطبية كلها تالية لهذه الإصابة .

فى عام ١٨٧٠ قامت الحرب بين بلاده وبروسيا ، وفى العام التالى سقطت مدينة باريس ، وكان لهذه الهزيمة تأثير قاس على نفس باستير الوطنى الغيور الذى كان يقول : « العلم لا وطن له ، ولكن العالم له وطن » . وعندما وهبته جامعة بون الألمانية درجة الدكتوراه الفخرية أعاد إليها دبلومها ، ولكنه تبادل مع مدير الجامعة خطابات رقيقة .

كان باستير يقول إن العلم هو الذى هزم فرنسا ، فقد أهملته طويلا ولم تعرف له قدره ، وما له من تأثير على مصائر الناس .

وفى سنة ١٨٧٣ دخل باستير ميادين البحوث الطبية والأمراض المعدية ، وهى ميادين غريبة عنه ككيميائى ، ولكنه تغلب على ذلك بخبرة ثلاثة من أعوانه ، چوبرت وشمبرلاند ورو . لقد توصل إلى الآراء والنظريات التى نعرفها الآن عن الميكروبات التى هى أسباب المرض ووسيلة انتقاله ، وعن المناعة التى تنشأ عن إصابة الإنسان بالمرض خفيفاً فيتغلب عليه ويكتسب الجسم مناعة ضد إصابات به تالية ، وعن المناعة التى تنشأ من العدوى بميكروب ضعيف ينشط فى الجسم شيئاً ما فيمكنه من تحمل الإصابة بميكروب أكثر ضراوة ، وهى فكرة الأمصال الواقية من المرض .

لقد اشتغل أول الأمر فى أمراض الحيوان ، ومنها الجمرة الخبيثة التى تصيب الإنسان والحيوان . كان يقول إنه يمكن حماية الحيوانات من هذا المرض القاتل بتحصينها بمصل من ميكروب أضعفه فى المعمل . عند ذلك جابه باستير لأول مرة مقاومة الهيئات الطبية له كرجل كيميائى لا علم له بالطب .

كان يجابه معارضيه بالحجة أحياناً وبالتجربة أحياناً أخرى ، حتى نجح فى تدعيم آرائه باجراء تجربة فى الحقل ، كانت بمثابة تحد له كما سوف نصفه فيما بعد ، فآمن له الجميع ، وان كان الحقد قد أعمى بصيرة البعض لنجاح ذلك الكيميائى فيما لم ينجح فيه غيره من الكيميائيين أو الأطباء . وزاد ذلك الحقد حدة عندما توصل إلى العلاج الواقى من مرض الكلب ، وكان لنجاحه فى ذلك دوى فى جميع الأوساط العلمية فى العالم . وفى غمرة الحماس الدولى أعلن عن اكتتاب عام لإنشاء « معهد باستير » فى باريس ، وأنشىء المعهد وافتتح فى نوفمبر سنة ١٨٨٨ ، فانتقل إليه باستير مع تلاميذه الذين وفدوا إليه من جميع أنحاء العالم .

ثم جاءت الذروة فى تكريم ذلك العالم الكبير بمناسبة بلوغه السبعين من عمره ، فكان احتفالا من أجمل ما شهدته فرنسا فى السابع والعشرين من ديسمبر سنة ١٨٩٢ . فقد اجتمعت الوفود من جميع أنحاء العالم فى مدرج السوربون الكبير ، ودخل باستير وهو يعرج قليلا من أثر الشلل القديم ، وهو مستند على ذراع رئيس الجمهورية ، والقوم كلهم وقوف يحيونه ، واندفع إليه « ليستر » جراح أسكتلندا العظيم ، يعانقه ، ثم يقول فى وصفه إنه « رجل آمن ايماناً راسخاً أن العلم والسلم سوف ينتصران على الجهل والحرب ، وأن الناس سوف تجتمع على البناء لا التخريب » .

وبعد ثلاث سنوات من هذا التكريم ، فى ٢٨ سبتمبر سنة ١٨٩٥ ، توفى باستير ودفن فى مقبرة أعدت له فى معهده ، ولحقت به مدام باستير بعد خمسة عشر عاماً ، ودفنت بجواره ، وأصبحت هذه المقبرة قبلة تزار فى باريس ، كما يزار ضريح آخر مقام ليس ببعيد عنه ، تحت قبة الانفاليد المذهبة .

وهكذا انتهت حياة ذلك العالم الكبير ، حياة خالدة على الزمن ، لا تزال ذكراها تبعث الحماس فى نفوس الباحثين الذين يتابعون أعماله ، أو يطالعون سيرته .

النظرية الميكروبية للمرض

عاش الإنسان قروناً عديدة وهو فى رعب مستمر من الأمراض التى كانت تنتشر فى الأرض على صورة وبائية فتقضى على حياة الألوف من البشر ، وزاد فى رعبه منها أنه لم تكن له حيلة فيها ، سواء فى تجنبها أو القضاء عليها . ولم يخلص الإنسان من هذا الرعب إلا النظرية الميكروبية للمرض التى كشف عنها باستير نتيجة لما قام به من بحوث ودراسات فى عملية التخمر . فقد كانت هذه فى الواقع هى البداية المتواضعة لما توصل إليه عن الأمراض ، مسبباتها وطرق الوقاية منها ، وبذلك تحقق ما قاله روبرت بويل : « إن الكيميائى الذى سوف يكشف عن ماهية التخمر سوف يكشف أيضاً عن مسببات الأمراض » .

وقبل أن نستعرض فصول هذا الكشف الذى يعتبر من أكبر الانتصارات العلمية فى كل الأزمنة . نبدأ بذكر شىء عما كان يقال قبل باستير عن الميكروبات ، أى الكائنات الدقيقة ، والتخمر والطب عامة .

الميكروب والتخمر والطب قبل باستير

لم يكن باستير أول من كشف عن وجود الميكروبات بل كان ثالثهم . فقد تمكن الإنسان من الكشف عن وجود كائنات حية دقيقة منذ أن صنع لنفسه العدسات والميكروسكوبات . رآها من قبله « لوفن هوك » بائع القماش الهولندى ، فى قطرة ماء عادية . رأى « حيوانات » دقيقة متنوعة الأشكال ، ترقص وتدور تحت أحد ميكروسكوباته التى تفنن فى صنعها . ثم جاء من بعده « أسپلنزانى » العالم الإيطالى ، وقام بدراسة الميكروب وتربيته على أنواع من المرق المختلفة . كان البعض يقول قبل باستير إن هذه الكائنات يمكن أن يكون لها دور فى بعض الأمراض ، ولكنها كانت أقوالا لم تدعم بالتجربة .

أما عن عملية التخمر فقد كان من المعروف أن السوائل المتخمرة ، مثل البيرة ، تحتوى على جسيمات صغيرة مستديرة هى الخمائر ، التى قال عنها « كانيارد لاتاور » إنها تؤثر على المواد السكرية فتكسرها ، وأنها تنمو وتتكاثر ، ولكنه لم يقدم أى دليل أو برهان على ذلك . وقد أنكر « ليبج » العظيم ، وهو أكبر الكيميائيين فى عصره ، أن يكون للخمائر أى دور تلعبه فى عملية التخمر ، فهذه عملية كيميائية بحتة ، والخميرة ما هى إلا مادة ميتة .

والطب أيام باستير كان فناً قبل أن يكون علماً ، وقد قاوم الكثيرون من الأطباء دخول العلم فى فنهم . كانت هناك أقلية من الأطباء يدينون بمبادئ العلم ، ولكن غالبيتهم كانوا على الرأى القديم ، وهو أن الأمراض لعنة من روح خبيثة ، وهى تنشأ من تلقاء نفسها ، ثم تختفى أيضاً من تلقاء نفسها . إن المرض يبدأ فى الجسم المريض ولا يأتيه من الخارج .

ثم جاء باستير وقام للطب ، وهو كيميائى ، بما لم يقم به طبيب فى عصره . لم يعبأ بالأقوال القاسية التى كان البعض يقولها عنه ، فقد كان دائماً يحتكم إلى التجربة ، وقد خرج منها دائماً منتصراً ، حتى فى الأحوال التى كان يمكن أن تؤدى فيها التجربة إلى تأييد أى من الرأيين المتعارضين .

بحوثه فى التخمر وأمراض البيرة

بدأت هذه البحوث عندما انتقل باستير عميداً لكلية العلوم فى جامعة « ليل » ، فقد جاءه يوماً أحد أصحاب مصانع التقطير ، ويدعى « بيجو » ، يشكو له بعض أحواض التخمير التى لا تنتج خمراً من سكر البنجر ، وأحضر باستير عينات من سوائل هذه الأحواض وزميلاتها السليمة ، وحار فيما يفعله بها ، فلم يكن هناك من يعرف ما يحدث أثناء عملية التخمر . كانت السوائل السليمة تحتوى على كريات صفراء يمكن رؤيتها تحت الميكروسكوب ، وهى تنبعج ثم تنقسم لتتكاثر . هذه هى الخميرة كما وصفها كانيارد لاتور .

والسوائل المريضة لا تحتوى على هذه الأجسام المستديرة ، ولكنها تحتوى على أجسام أخرى على صورة عصى صغيرة ، وهى أيضاً كائنات حية ، ولكنها لا تحول المادة السكرية فى البنجر إلى كحول . إن السائل المريض الخالى من الكحول توجد به مادة جديدة هى حمض اللبن ، هو الذى نألفه فى اللبن الزبادى ، وهذه المادة تنتجها العصى الصغيرة ، كما ينتج الكحول من الكريات الصفراء .

إن هذه الخميرة الدخيلة لا بد وأن تكون فى معركة مع الخميرة الأصلية فتقتلها ، وبذلك لا ينتج الكحول بل الحمض .

وكان من الضرورى لاثبات كل ذلك ، محاولة تربية هذه العصى الجديدة بعيداً عن الأحواض المريضة فى مصنع التقطير ، وقد أدت هذه المحاولات إلى ادخال الأساليب المستخدمة الآن فى علوم الميكروبيولوچيا ؛ وهى عمليات التعقيم بالحرارة ، وزراعة الميكروبات على أنواع من المرق وغيرها ، والقوارير ذات سدادات القطن ، والحضانات ذات درجات الحرارة الثابتة وغيرها .

خرج باستير من هذه التجارب إلى أن العالم يعج بأنواع عديدة من هذه الميكروبات أو الخمائر ، تقوم كل منها بعملية حيوية خاصة يتم بها تكوين مادة كيميائية جديدة .

لم يكن من السهل أن يقف كيميائى صغير مثل باستير ، أمام شيخ الكيميائيين وكبيرهم فى ذلك الوقت ، وهو الألمانى « ليبج » ، الذى كان يعارضه فى هذا الرأى ، ولكن روح الكفاح فيه وإيمانه بنظرياته جعلته يعمل على دحض نظريات « ليبج » الذى كان يقول بوجوب وجود مواد زلالية مع الخمائر ، فاذا انحل الزلال عمل على تكسير السكر إلى كحول . وقد أمكن هدم هذا الزعم عندما أمكن تحويل السكر إلى كحول ، أى إجراء عملية التخمر ، فى وسط خال تماماً من المواد الزلالية ، ولكنه يحتوى على مواد نيتروچينية غير عضوية ، هى التى تزود الخميرة بما تطلبه من نيتروچين ، وكان هذا حسما للنزاع بين الرجلين .

نظرية التوالد الذاتى

ولكن هذه الخمائر من أين تأتى ؟ لقد كان الرأى السائد عند جميع العلماء أنها تتولد ذاتياً مع تحلل المواد العضوية ، فلا أنساب لهذه الأحياء الدقيقة الحقيرة . أما باستير فكان يقول إن هذه الأحياء لا بد وأن تأتى من أخرى من أشباهها هى الآباء والأجداد ، ترث عنها صفاتهـــا ، ثم تنقلها إلى ذريتها من بعـــدها وهكذا .

كان هذا هدماً للنظرية الشائعة عن « التوالد الذاتى » ، وكان لا بد له من أن يثبت ما يقول لزملاء ناصبوه العداء ، وكانوا دائماً سراعى فى إيجاد مأخذ على كل تجربة يجريها ويقول إنه نجح فيها .

كان باستير يقول إن هذه الميكروبات هى ملء الهواء والأرض من حولنا ، وهى مستمرة فى توالدها إلى أن تهيأ لنا الفرصة للكشف عنها ، وأنها هى المسئولة عن كثير من الفساد الذى يظهر فى الأرض .

كان عليه أن يبرهن على ما يقول ، فكانت معركة « القوارير » . كانت القوارير المعملية الزجاجية تملأ بالسوائل المغذية للميكروبات ، فيغلى بعضها حتى تعقم من كل ما عساه يكون فيها من ميكروبات ، ثم تغلق مباشرة بلحام رقابها ، وأما البعض الآخر فيغلى ولكنه يظل معرضاً للهواء ، وبعد أيام قلائل تختبر القوارير المعرضة للهواء فاذا هى عكرة تعج بالميكروبات التى جاءت من الهواء ، أما القوارير المغلقة فتبقى رائقة لا ميكروب فيها ، بل أن بعضها لا يزال حتى يومنا هذا رائقاً كما حضره باستير فى أواخر القرن الماضى . فاذا كسرت رقاب هذه القوارير وسمح للهواء بالدخول فيها ، فانها لا تلبث هى الأخرى أن تصبح مرتعاً للميكروبات التى يحملها إليها الهواء .

كانت هذه هى التجارب فى أساسها ، ولكنها كانت تعدل وتتنوع كلما أراد أن يقدم برهاناً جديداً يرد به على اعتراض أحد معارضيه . لقد جمع فى هذه القوارير بالطريقة السابقة ، الهواء من المغارات وأقبية المتاحف وقمم الجبال ، وقارنه بهواء المدينة ، فكان هناك تفاوت كبير فى عدد الميكروبات فيها ، حتى تكاد تتلاشى تماماً فى الهواء المأخوذ من قمم الجبال العالية .

أمراض النبيذ وعملية البسترة

رأى الناس الهواء الذى يستنشقونه ملىء بالميكروبات ولم تكن لهم حيلة فى التخلص منها ، أو هكذا اعتقدوا . إن هذه الميكروبات تسعى إلى أنوف الناس وأغذيتهم وما ينتجونه من مصنوعات ، فتسبب للناس المرض وللأغذية والمنتجات الفساد ، وبدأ رجال الصناعة يستصرخون باستير لانقاذ ما فسد من مصنوعاتهم .

أوشكت صناعة النبيذ فى بلدته الأولى « أربوا » على الخراب ، فأنقذها عند ما وجد أن النبيذ « المريض » يحتوى على كائنات دقيقة غريبة عنه هى التى تسبب مرارته أو هلاميته ، وفى هذه المرة أمكن وصف الدواء لمقاومة المرض ، فالنبيذ يمكن أن يسخن لدرجة حرارة غير مرتفعة ولكن لفترة طويلة ، فتكفى هذه المعالجة أن تقتل الميكروبات الدخيلة ، دون أن تؤثر فى صفات النبيذ ، وبذلك دخلت طريقة « البسترة » نسبة إلى باستير ، قاموس الصناعات الغذائية ولا زالت حتى يومنا هذا وسيلة لتعقيم الغذاء الذى قد يفسد بعض ما فيه بالتسخين إلى درجات الحرارة العالية .

آمن له قومه ، وجاءه التكريم من كل مكان ، ورفع من مكانة العلم فى فرنسا فى وقت كان التنافس فيه شديداً بينها وبين ألمانيا القيصرية .

إنقاذ صناعة الحرير

جاءت بعد ذلك الخطوة التالية للوصول إلى النظرية الميكروبية للمرض فى الإنسان ، فبعد أن ثبت أن الأنبذة تمرض بفعل الميكروبات الغريبة عنها ، ثبت أيضاً أن الحشرات قد يصيبها هى الأخرى المرض بفعل الميكروبات .

فقد ذهب « دوماس » إلى تلميذه الصاعد باستير يطلب منه انقاذ صناعة الحرير فى جنوب فرنسا من مرض يصيب دودة الحرير فيقضى عليها ، ولم يكن باستير يعرف من قبل هذه الدودة وما شكلها ، ولكنه قبل رجاء أستاذه ، فانتقل مع أعوانه إلى مناطق الإصابة ، وتعلم من الفلاحين دورة حياة الدودة والأعراض التى تظهر على المريض منها .

لقد ظهر أن الدود المريض يتبرقش جسمه ببقع صغيرة سوداء ، إذا فحصت تحت الميكروسكوب وجدت عبارة عن مستعمرات من ميكروبات صغيرة هى التى تسبب المرض ، وهى أيضاً التى تنقله من الديدان المريضة إلى السليمة . إن الديدان الصغيرة السليمة إذا عزلت عن مصادر العدوى نجت من المرض ، ومصادر العدوى هى الاختلاط بديدان مريضة ، أو التهام أوراق الشجر الملوثة ببقايا ديدان ماتت مريضة . والدودة السليمة تتحول إلى عذراء سليمة ، وبذلك تسلم الفراشة ويكون البيض الذى تضعه قادراً على أن يفقس ديداناً سليمة أيضاً .

وهنا ظهرت وسيلة القضاء على المرض ، وذلك بالقضاء على كل ما هو سقيم من الديدان ، والاحتفاظ بالديدان السليمة القليلة . فقد تعلم الفلاحون ومربو الديدان كيف يستخدمون الميكروسكوب لفحص أجسام الفراش بعد أن تضع الأنثى بيضها ، فاذا وجد خلواً من الميكروبات احتفظ بالبيض حتى يفقس ديداناً سليمة ، وإلا أعدم البيض بالحرق .

ست سنوات قضاها باستير وثلاثة من أعوانه ، ومعهم دائماً مدام باستير ، حتى قضى على مرض دودة الحرير وأمكن انقاذ صناعته التى تقدر بملايين الجنيهات .

* * *

إن هذه البحوث على التخمر وأمراض النبيذ ، ثم على أمراض دودة الحرير جعلت من باستير الرجل الوحيد فى العالم الذى يمكنه أن يفسر كيفية وقوع الأمراض المعدية فى الإنسان ، تمهيداً للتغلب عليها ،

وكان قد وعد بذلك الإمبراطور نابليون الثالث فى أول مقابلة لها قبل بضع سنوات . وقد تحقق أول جزء من هذا الحلم على يدى جراح أسكتلندا الكبير « ليستر » الذى قرأ بحوث باستير عن الميكروبات التى يمتلىء بها الهواء ، فعمل على أن يباعد بينها وبين جروح مرضاه بعمليات تعقيم ، هى من أبسط ما يتبع الآن ، فأمكنه ، كما أرسل إلى باستير يخبره ، أن ينقذ حياة ثمانية من بين كل عشرة من المرضى الذين كانت حياتهم تضيع نتيجة لتلوث جروحهم من الهواء ، أو الأيدى الملوثة ، أو الأربطة التى لم تكن تعقم من قبل .

أمراض الحيوان والتحصين ضدها

كلنا يعرف الآن شيئاً عن المناعة والتحصين ضد الأمراض باعطاء الأمصال التى تقى الإنسان أو الحيوان من الإصابة بمرض ما ، وهذه الحصانة تأتى نتيجة لما يحقن فى الجسم من ميكروب ضعيف أو ميت ، فتظهر أعراض خفيفة للمرض ، سرعان ما تزول تاركة الجسم قادراً على الصمود أمام هذا الميكروب ، حتى ولو جاء بعد ذلك ضارياً .

هذا أيضاً هو مما توصل إليه باستير . وكان أول تحقيق له فى حالة مرض كوليرا الدجاج . إن ميكروب هذا المرض يمكن تربيته فى مرق خاص ، وإذا هو حقن طازجاً فى الدجاج قضى عليه ، ولكنه إذا بقى زمناً طويلا فى ذلك المرق فإنه يظل حياً ، ولكنه يضعف إلى الدرجة الى لا يمكن معها أن يقتل الدجاج إذا هو حقن فيها ، وإن كان يصيبها بوعكة بسيطة لا تلبث أن تزول . وهذا الدجاج إذا حقن بعد ذلك بميكروب ضار بجرعات كبيرة فانه لا يتأثر بها ؛ لقد تحصن ضد المرض ، حصنته الإصابة الخفيفة التى شفى منها ، والتى عبأت فى الجسم وسائل الدفاع عن هذا المرض بالذات .

كانت هذه هى أولى الوسائل التى طبقت للحصول على اللقاحات الواقية ، فالميكروب يترك زمناً كافياً حتى تعتريه « الشيخوخة » وتهدأ حدته ، فاذا هو يسبب المرض ولكن لا يقتل . ثم كانت وسائل أخرى لاضعاف الميكروب ، منها التسخين واستخدام المطهرات التى يمكن أن تصل بالميكروب إلى الدرجة المطلوبة من الضراوة .

وجاء دور مرض الجمرة الخبيثة التى تصيب المواشى فتقضى عليها . لقد أمكن تحضير أمصال من ميكروب هذا المرض وهو على درجات متفاوتة من الضراوة ، وبها أمكن اثبات أنه من الممكن تحصين الحيوانات ضد هذا المرض أيضاً .

إن الخروج بالتجربة المعملية الناجحة إلى التطبيق العملى الواسع فى المصنع أو الحقل هو الهدف الرئيسى من غالبية الأبحاث ، وقد خرج باستير ببحوثه إلى الحقل فى حالة الجمرة الخبيثة بناء على اقتراح ، أو لعله كان تحدياً من الجمعية الزراعية بمدينـــة « ميلون » . لقد دعى لاجراء تجربة على عدد كبير من الحيوانات على مرأى من الناس جميعاً ، فأجراها على خمسين شاة وبعض الحيوانات الأخرى ، قام بتحصين نصفها باعطائها جرعتين من المصل ، أولاهما ضعيفة لم تكن كافية لاظهار المرض عليها ، والثانية جرعة أقوى بعد إثنى عشر يوماً . هذا بينما ترك النصف الآخر من الحيوانات دون تحصين ، وبعد أسبوعين من الجرعة الثانية جاء اليوم الموعود ، فجمعت الحيوانات كلها ، ما حصن منها وما لم يحصن ، وأعطيت جرعة قاتلة من الميكروب .

وهنا انتهى ما يمكن أن يقوله العلم ولم يبق إلا الإيمان ، فذهب باستير يصلى ، وانتظر مرور اليومين ، ينفث فيهما الميكروب سمومه فى أجسام الحيوانات جميعاً ، وبعدهما يصدر الحكم للتجربة أو عليها .

أنقضى اليومان ، وفى جمع غفير من الناس خرجت خمس وعشرون شاة تنط فى الحقل كأن لم تحقن بشىء ، وفى أذانها ثقوب تدل على أنها الشياة التى حصنت ، أما الخمس والعشرون الثانية فقد عملت الميكروبات فى أجسادها ما كان متوقعاً ، فكانت كلها ميتة أو فى طريقها إلى الموت .

وهنا تقدم أحد معارضى باستير ، من الذين كفروا بمذهب التحصين ، وطلب منه أن يقوم بتحصينه باللقاح كما حصنت الشياة ، ثم يحقنه بالميكروب القاتل حتى يؤمن الناس جميعاً بكشف باستير .

وبعدها انقلبت معامل البحث إلى معامل إنتاج المصل وذلك استجابة للنداءات التى جاءت من جميع أنحاء أوربا .

وهكذا استقرت نظرية التحصين بالأمصال ، وإن كان تطبيقها فى مراحلها الأولى وعلى أيد غير خبيرة قد صحبه بعض النتائج الفاشلة .

مرض الكلب

كل هذه الخبرة فى الحمائر وكيف ينقيها ، وفى أمراض الحيوان وكيف يتقيها ، كانت لها نتيجة طبيعية واحدة ، وهى دراسة ميكروبات أمراض الإنسان .

ويقال إن اختيار مرض الكلب ليكون أول أمراض الإنسان فى تطبيق النظرية الميكروبية للمرض ، قد جاء تحقيقاً لرغبة سابقة ، ويرجع إلى ذكرى حفظها باستير منذ أن كان صبياً صغيراً يسمع عواء الذئب المسعور يهبط على بلدته « أربوا » ، ثم تلك الصرخات الثاقبة التى تصدر من الذين يعضهم الذئب بعد أن يظهر عليهم مرض الكلب . ونحن نعرف أن ضحية هذا المرض يظل يعوى كالكلاب ، ويصاب بعطش شديد لا يطفئه الماء ، فالماء يخنقه ويحبس أنفاسه . ثم يتطور المرض حتى ينتهى بالموت ، وكانت وسيلة العلاج اليائسة هى كى مكان العضة بالحديد المحمى ، وان لم تؤد إلى نتيجة فى أغلب الحالات .

بدأ البحث بمحاولة فصل ميكروب المرض من رغاء فم الحيوانات المسعورة ، ونقل المرض إلى حيوانات سليمة بحقنها بذلك الرغاء تحت الجلد . ولكن عدد الحيوانات التى نجت من المرض لم يكن أقل من تلك التى أصيبت ، مما دل على عدم صواب الطريقة .

كانت الشواهد تدل على أن المرض يصيب الجهاز العصبى ، فهل يمكن أن تكون الجرثومة كامنة فى المخ والنخاع الشوكى ؟ إنه إذا تعذر فصل هذه الجرثومة وتزريعها كالمعتاد فلنفترض وجودها ، ولنأخذ قليلا من مادة مخ حيوان مريض ونحقنه فى مخ حيوان سليم ، ونرى ما يحدث . هذا ما فعله « رو » معاون باستير ، على غير رغبة من أستاذه الذى خشى إيذاء الحيوان ، وبعد فترة الحضانة المعتادة ظهر المرض على حيوان التجربة ومات كما لو كان قد عضه كلب مسعور .

وقد ظهر من نجاح هذه التجربة ، بعد تكرارها عدة مرات ، أن هذه هى الطريقة المؤكدة لنقل المرض ، أى من المخ المريض إلى المخ السليم .

وهكذا بدأت دراسة ميكروب لا يقدر الميكروسكوب على الكشف عنه ، ولكن الشواهد تؤكد وجوده فى مادة الجهاز العصبى ، ونحن نعرف الآن أنه مرض ڤيروسى وليس ميكروبياً .

لقد تمرد « الميكروب » على أنواع مرق التغذية المعتادة ولم يرض بها وسطاً يعيش فيه ، فاتخذت أمخاخ الحيوانات السليمة بدلا من قباب المرق المعتادة ، فترعرع فيها الميكروب الخفى وأمكن اكثاره بهذه الطريقة .

ثم جاء الهدف الحقيقي من كل هذه البحوث ، وهو : هل يمكن الحصول على مصل واق من المرض من مادة الأمخاخ المريضة ؟

لقد وجد أن هذه المادة عند تعريضها لهواء نقي عديم الرطوبة فانها تجف ، ومع جفافها تفقد بالتدريج ضراوتها حتى تصل إلى الدرجة التي لا تسبب فيها المرض . فهل يمكن استخدامها مصلا واقياً ؟

إن الحيوان يمكن أن يحقن لعدة أيام بأمصال متفاوتة الضراوة ، وفقاً لدرجة تجفيفها ، فتكون الحقنة الأولى عديمة التأثير عليه لضعفها ، ثم تزداد الجرعة شدة حتى تكون الأخيرة ، وهي الرابعة عشرة كما جربها باستير ، جرعة قاتلة ولكنها لا تؤثر في الحيوان بسبب التحصين التدريجي له .

هكذا يمكن أن يحصن الإنسان والحيوان ضد مرض الكلب . ولكن هل يبقى المصاب أربعة عشر يوماً ، وهي المدة اللازمة للتحصين ، دون أن يظهر عليه المرض ؟ إن فترة الحضانة الطويلة للميكروب ، وهي بضعة أسابيع ، جعلت ذلك ممكناً ، إذا بدأ تحصين المصاب بعد إصابته مباشرة .

وطبقت هذه الطريقة على عدد من الحيوانات ، حصن بعضها وترك الباقي دون تحصين ، ثم عرضت كلها لكلاب مسعورة فعضتها . وانقضت فترة الحضانة فاذا التي حصنت ترتع وتلعب ، بينما قضى الميكروب على تلك التي لم تحصن .

تألفت لجنة لفحص هذه النتائج وأعلنت صحتها ، فانهالت النداءات من جميع أنحاء أوربا على باستير ، من أمهات وآباء يطلبون العلاج لأبنائهم الذين عضتهم كلاب أو ذئاب مسعورة .

لقد حدث مثل هذا من قبل في حالة الجمرة الخبيثة التي تصيب الحيوان ، وأستجيب للنداء مباشرة ، ولكن هذا أمر آخر ، متعلق بالحياة الآدمية ، وكان باستير يقول إنه لو أراد التجربة على الإنسان لبدأ بنفسه .

أخيراً جاءه غلام مع أمه تحمله ، عضه كلب مسعور قبل يومين فأحدث به أكثر من عشرة جروح ، وكان مصير الغلام محتوماً . توسلت الأم وتردد باستير .. لقد فشلت من قبل بعض تجارب التحصين ضد الجمرة الخبيثة فماتت بعض الشياة المحصنة ، ولكن هذا لم يؤثر كثيراً في باستير ، أما ذلك الصبي الذي لم يبلغ التاسعة من عمره ، إن هو مات بعد تحصينه بالطريقة التي حصنت بها الكلاب ، فسوف تضيع هباء مجهودات سنوات عمره كلها ، وقد لا يكون في العمر بقية يتمكن فيها من الكشف عن موطن الخطأ ، إن وجد . ومن ناحية أخرى فان هذا الغلام ، إذا قدرت له الحياة ، فسيكون هذا على يدي باستير .

وفي السادس من شهر يوليو سنة ١٨٨٥ بدأ علاج أول آدمي من عضة كلب مسعور ، وبعد أربع عشرة حقنة عاد الصبي « چوزيف مايستر » إلى بلدته ، ولم تظهر عليه أعراض المرض .

وهنا توقف البحث العلمي مرة أخرى في معامل باستير ، فقد اكتفى هو وأعوانه بتحضير اللقاحات وحقن من أصابته الكلاب والذئاب المسعورة ، وقد وفدوا إليه من جميع أرجاء فرنسا ومن خارجها ، فعالجهم « الكيميائي » الذي لم ينج حتى ذلك الوقت من معارضة الزملاء الأطباء .

ثم جاءت تجربة لعلها أروع التجارب التي أجريت في تطبيق النظرية الميكروبية للمرض والتحصين ضد المرض بالأمصال .

فقد جاءه يوماً تسعة عشر فلاحاً من مدينة « سمولنسك » الروسية ، عضهم ذئب مسعور ومضت على إصابتهم ما يقرب من ثلاثة أسابيع . جاءوا إلى باريس يطلبون النجاة على يد باستير . وكان خمسة منهم في حالة سيئة جداً .

أشفق الناس عليهم ، ولكنهم أشفقوا أيضاً على باستير من أن يجرب أمصاله عليهم ، فقد يكون « الميكروب » قد وصل فعلا إلى جهازهم العصبي فيموتون ، وقد يقع اللوم على أمصاله . خاطر باستير ، ولم يكن أمامه إلا أن يخاطر ، وعلى أمل أن يسبق « الميكروب » فى رحلته إلى المخ ، كانت الأمصال تحقن صباحاً ومساء اقتصاداً للوقت ، وانتظر العالم ليسمع نتائج هذه التجربة ، وكانت النتيجة نصراً هائلا لنظريات باستير ، فقد نجا ستة عشر مصاباً ، ومات ثلاثة كان من الواضح أن « الميكروب » قد سبق إلى جهازهم العصبي فلا حيلة للأمصال فيهم ، وعاد الفلاحون إلى بلادهم والعالم كله يهلل لباستير .

وبعث قيصر روسيا لباستير وساماً أضافه إلى الأوسمة الكثيرة التى ازدحم بها صدره ، كما أرسل إليه أيضاً هبة من المال لبناء معامل جديدة ، وبعدها انهالت الهبات الأخرى التى رصدت لإنشاء معهد باستير .

ماذا بعد باستير

إن ما خلفه باستير للإنسانية من تراث علمى فى تثبيت دعائم النظرية الميكروبية للمرض والتلقيح بالأمصال الواقية لدرء خطر الأمراض ، كان صفحة رائعة فى تاريخ العلم ، ولكنها لم تكن صفحة كاملة فى حد ذاتها ، وهذا هو شأن الكشوف العلمية ، كل كشف منها يمهد الطريق إلى ما بعده . فقام غيره بالبحث عن مسببات الأمراض الأخرى ، واقتباس طريقة باستير فى تحضير الأمصال الواقية منها : الكوليرا والسل والدفتريا والطاعون وغيرها . كما ظهر أيضاً أن الأمراض كلها ليست ميكروبية ، فهناك أمراض ڤيروسية ونفسية ، وأخرى لم يقل فيها العلم كلمته الأخيرة .

ولكن شيئاً آخر لا بد وأن يذكر ضمن هذا التراث العلمى الكبير . لقد كان باستير داعية الميكروب ، ولكنه كان أيضاً داعية العلم والبحث العلمى . فقد كان يقول بحرارة منطقه المعهود ، إن أمة لا تملك المؤسسات العلمية القوية لا بد وأن يصيبها الانحلال ، كان فى هذا متأثراً بالنزاع القائم بين بلاده وبروسيا فى ذلك الوقت ، كان دائماً ينادى بالاكثار من المعامل فى بلاده ، وتدعيم هذه المعامل بالشبان من الباحثين ، تلهبهم الرغبة المقدسة للبحث عن الحقيقة ، ثم توفير كل الوسائل التى تكفل لهم النجاح فى أعمالهم .

لقد قال : « إن المعمل هو محراب المستقبل ومصدر الرخاء والهناء والعظمة للإنسانية » .

فن الشعر لأرسطوطاليس

بقلم
الدكتور محمد سليم سالم

أرسطو هو أعظم تلاميذ أفلاطون ومنافسه الفرد على عرش الفلسفة وأكبر العلماء شهرة فى تاريخ الفكر الإنسانى . فقد انتهى به الحال لكثرة ما ألف وصنف أن يدعى بالمعلم الأول وأن تسمى مؤلفاته «التعليم الأول» ، لأنه كما يقول ابن رشد : «وضع علوم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة وأكملها . وقد قلت : إنه وضعها ، لأن جميع الكتب التى ألفت قبله عن هذه العلوم لا تستحق جهد الحديث عنها ، ولأنها توارت بمؤلفاته الخاصة . وقد قلت : إنه أكملها ، لأن جميع الذين خلفوه حتى زمننا ، أى فى مدة خمسة عشر قرناً ، لم يستطيعوا أن يضيفوا شيئاً إلى مؤلفاته أو أن يجدوا فيها خطأ ذا بال . والواقع أن جميع هذا اجتمع فى رجل واحد ، وهذا أمر عجيب خارق للعادة ، وهو إذ امتاز على هذا الوجه يستحق أن يدعى إلهياً أكثر من أن يدعى بشرياً ، وهذا ما جعل الأوائل يسمونه إلهياً» .

ولد أرسطو سنة ٣٨٤ ق . م فى بلدة ستاجيروس من أعمال خالقيديقا Chalcidice . وكان أبوه نيقوماخوس طبيباً للملك أمينتاس Amyntas الثانى ملك مقدونية . وكانت أم أرسطو تدعى فايستياس . وقد توفى والداه وهو صغير ، وتركاه يتيم الأبوين ، فكفله وقام على تربيته وتعليمه رجل يدعى بروكسينوس Proxenos [1].

جاء أرسطو إلى أثينة ليتم تعليمه فى سنة ٣٦٧ ق . م وهو ابن سبع عشرة سنة ، وانتظم فى سلك تلاميذ أفلاطون ، وأقام عشرين عاماً تلميذاً مجداً فى الأكاديمية . وكان أفلاطون يعلم تلاميذه فى الحرم المقدس للبطل أكاديموس ، ولهذا سميت مدرسته بالأكاديمية . ولما مات أستاذه أفلاطون فى سنة ٣٤٧ ق. م ترك أرسطو أثينة وتوجه إلى ميسيا حيث قضى مدة طويلة فى خدمة هيرمياس طاغية أتارنيوس Atarneus وكان هذا الأمير صديقاً لأفلاطون من قبل . فنعم أرسطو بحياة مستقرة سعيدة فى تلك الفترة ، إذ عامله هيرمياس كصديق وزوجه بيثياس Pythias ابنة أخته وابنته المتبناة . ولكن هيرمياس قتل فى سنة ٣٤٣ ـ ٣٤٢ ق . م فرحل أرسطو إلى بلاط الملك فيليب الثانى ، ملك مقدونية الذى دعاه ليكون معلم الإسكندر . وكان الإسكندر فى الخامس عشرة . ولكنه عاد إلى أثينة فى سنة ٣٣٥ ـ ٣٣٤ ، وأقام بها. ولما كان

(١) لا ندرى عن پروكسينوس هذا شيئاً ، سوى أن ابنه نيكانور تزوج ابنة أرسطو .

كسينوكراتيس رئيساً للأكاديمية ، فقد أنشأ أرسطو جماعة جديدة مشابهة كانت تجتمع فى الحرم المقدس للإله أبولون الليكى Lyceios ، أى الحامى من الذئاب ، ولهذا سميت مدرسته بالليكيون Lyceion وهى عين الكلمة الفرنسية ، الليسيه Lycée ، التى تطلق على كثير من المدارس فى مصر . وقد قضى أرسطو ثمانية عشر عاماً فى أثينة مشتغلا بالتدريس والتصنيف . ولكنه بعد موت الإسكندر واستيلاء الحزب المعادى لمقدونية على مقاليد الحكم فى أثينة ، ترك أرسطو أثينة إلى خالقيس حيث وافته منيته فى سنة ٣٢٢ ق . م .

وقد سمى طلبته بالمشائين ، لأنه كان لا يعلم جالساً ولكنه كان يتمشى خلال الأروقة المحيطة بمعبد أبولون فيتمتع بالهواء الطلق وأشعة الشمس فى الشتاء ، وبالهواء العليل والظل الظليل فى الصيف . وكان يرى أن هذه الطريقة تساعد على تنشيط الذهن .

كتب أرسطو فى كل علم تقريباً . وقد ألف نوعين من الكتب ، كتب عامة وأخرى خاصة . ولا يعنى هذا ، كما ذاع بين فلاسفة العرب ، أنه كتب مؤلفات لها صفة السرية أطلع عليها البعض دون البعض . ولكنه كتب ، كما نكتب الآن ، كتباً بعيدة عن المصطلحات العلمية فى أسلوب علمى مهذب . وهذه هى الكتب التى أثنى سيشرون على أسلوبها . وقد ضاعت كلها ولم يبق لنا منها غير واحد هو نظم الأثينيين الذى ترجمه أستاذنا الدكتور طه حسين . وقد وجد فى بردية فى رمال مصر محفوظة بالمتحف البريطانى تحت رقم ١٣١٠ . أما مؤلفات أرسطو الأخرى فقد كتبها لتلاميذه وهى تحتاج إلى إلمام بقسط من العلوم ومعرفة بالاصطلاحات العلمية التى اختارها أرسطو والتى بدونها تصبح قراءة مثل هذه الكتب الفلسفية العميقة عبثاً . وقد أوصى أرسطو بكتبه إلى ثيوفراستوس الذى خلفه على رياسة المشائين (٣٧٢ – ٢٨٧ ق . م) وهو الذى بنى المبانى التى كانت تستخدم فيما بعد لإلقاء المحاضرات . وقد ذهبت الكتب بعد ذلك إلى نيليوس ، تلميذ ثيوفراستوس ، ولكن ورثة نيليوس أخفوها فى حجرة تحت الأرض ضناً بها من أن تقع فى يد أتالوس ملك برغام ، وكان جاداً فى جميع الكتب لإنشاء مكتبة تنافس مكتبة الإسكندرية . وفى هذه الحجرة الرطبة أصاب هذه المؤلفات الثمينة عطب كبير . وبعد مدة وقعت هذه الكتب فى يد رجل من جزيرة ثيوس يسمى أبيليكون Apellikon فقام بنشرها . ولما استولى سلا على أثينة حمل مكتبة أبيليكون إلى رومة . وفى رومة وقف إثنان من أحسن العلماء على نشرها وهى تيرانيون Tyrranion النحوى وأندرونيكوس من جزيرة رودس .

بز أرسطو أستاذه أفلاطون فى كل شىء ما عدا الأسلوب . فأسلوب أفلاطون يمتاز بخيال شاعرى ساحر وصقل جميل وقدرة على تحديد المعانى . أما أرسطو فهو ناقد بصير أكثر منه أديب نحرير . ولقد أثنى سيشرون على أسلوبه فى كتبه التى ألفها للعامة ، أما الكتب التى وصلت إلينا فقد جعلت العرب ، وإن كانت الترجمات السقيمة مسئولة إلى حد كبير ، يصفونه بالعى . وهذه هى المؤلفات التى دبجها للخاصة .

وقد ترك أرسطو فى نقد النثر كتاباً من ثلاثة أجزاء لم يكتب مثله من قبل أو من بعد فى فن الخطابة كما فهمها أرسطو وكما شرحها فلاسفة العرب ، أعنى باعتبارها جزءاً من الفلسفة . وقد شرح الفارابى كتاب ريطوريقا ولكن شرحه لم نعثر عليه بعد ، وكل ما بقى لنا من شروحه فى فن الخطابة صفحات قليلة وملخص قصير جداً باللغة اللاتينية . أما شرح ابن سينا فى كتاب الشفاء فهو أثمن تعليق تركه فلاسفة العرب على هذا الكتاب الخالد. وقد أحسن ابن سينا فهم كتاب الخطابة بصفة عامة ،

ولم يتردد فى أن يعلن أن هناك مواضع لم يفهمها ، كما لم يحجم عن اتهام الترجمة العربية القديمة بالخطأ ، وحث تلاميذه على تعلم اللغة اليونانية والرجوع إلى الأصول اليونانية . وقد لخصه ابن رشد وأشار فى تلخيصه مرات عديدة إلى شرح الفارابى وإلى الآداب العربية التى اقتطف منها أمثلة استغنى بها عن الأمثلة المترجمة عن الأصل اليونانى ، لأنها فى كثير من الأحيان لا معنى لها. ويحوى الجزء الأول شرح الأدلة ؛ وفى الثانى أفاض أرسطو فى شرح الانفعالات ، أما فى الكتاب الأخير فقد تحدث أرسطو عن الأسلوب .

وألف أرسطو فى نقد الشعر كتابه عن صناعة الشعر Περὶ ποιητικῆς وقد ترجمه إلى العربيـــة أبو بشر متى بن يونس . وما زالت ترجمته باقية لدينا . وقد شرح فلاسفة العرب العظام : الفارابى وابن سينا وابن رشد كتاب فن الشعر لأرسطو ، ولا تزال شروحهم باقية لدينا . ولكن على الرغم من أن فلاسفة العرب وأدباءهم عجزوا عن فهم هذا الكتاب لاختلاف أنواع الشعر عند الأمتين ولعدم وجود أدباء من العرب تفقهوا فى اللغة اليونانية ، فان لآرائهم قيمة تاريخية كبرى فى تاريخ الفكر الإسلامى وفى تحديد مدى تسرب آراء أرسطو وذيوعها بين العرب .

ألف أرسطو كتابه عن فن الشعر فى أثينة حوالى سنة ٣٣٥ — ٣٣٤ ق . م وكان الكتاب فى الأصل يحوى جزأين ، ولكن القسم الثانى الذى يحوى دراسة تفصيلية للكوميديا قد ضاع منذ القرون الأولى إذ لا نجد الأجزاء الناقصة (من الأصل اليونانىالذى وصل إلينا) مترجمة إلى العربية أو إلى السريانية وهذا يعنى أن هذا القسم قد ضاع قبل عصر الترجمة السريانية والعربية .

والناظر فى هذا الكتاب يدرك لأول وهلة أنه ليس بكتاب دبجه أرسطو وأعده للنشر ، وإنما هو « مذكرات » أعدها أرسطو للاستعانة بها فى التدريس ἀκροαματικὸς λόγος .

وقد ألف أرسطو كتاب فن الشعر قبل أن يدبج كتابى الخطابة والسياسة لأنه يشير فيهما إلىهذا الكتاب .

وكتاب فن الشعر ، كما وصلنا ، يحوى بعد مقدمة عامة دراسة للتراجيديا والملحمة ومقارنة بينهما . فهو على هذا الشكل ناقص ، إذ لا يتضمن كل النهج الذى يعرضه فى الفصل الأول من هذا الكتاب . وقد ذكرنا أن الجزء الذى شرح فيه أرسطو الكوميديا قد ضاع : فنحن نبحث سدى عن دراسة الفكاهات التى أشار إليها مرتين فى كتاب الخطابة (١٣٧١ — ٣٦ ؛ ١٤١٩ — ٦) على أنها فصلت فى كتابفن الشعر .

ويحسن أن نوجز عرض ما حوى هذا المؤلف القيم قبل التعرض للمشاكل الأدبية التى يثيرها . ومن الممكن أن يدرك القارئ دون مشقة تلك الخطة المنهجية التى تبعها أرسطو فى هذا الكتاب . ويظهر هذا واضحاً إذا قارنا فن الشعر لأرسطو بفن الشعر لهوراس الذى يحمل طابع رسالة أرسلت إلى أصدقائه من آل بيسو .

يبدأ أرسطو ببيان أن الشعر فن من فنون المحاكاة كالموسيقى والرسم مثلا ، ثم يقسم الشعر إلى سردى ودراماتيكى . فهومبروس عندما يتحدث بلسان غيره فشعره دراماتيكى ، أما إذا روى عن غيره فشعره سرد فقط . وعلى هذا فالشعر الدراماتيكى قد يكون شعراً حماسياً أو شعراً مسرحياً . ولما كانت الملاحم تتحدث عن العظماء والأبطال وكذلك تفعل التراجيديا فقد قارنهما أرسطو بالشعر الأيامبى والكوميديا التى تتحدث عن الأسافل . وبعد الإشارة إلى أنواع الشعر يعطى أرسطو لمحة عامة عن تاريخ الشعر مبتدئاً بهومبروس، أبى الشعر اليونانى . ويشرح أرسطو بايجاز تاريخ التراجيديا والكوميديا قبل أن يحدد بالدقة أوجه الاختلاف بين التراجيديا وشعر الحماسة .

ويعرف أرسطو التراجيديا ويحللها بدقة إلى ستة أجزاء رئيسية هى : الموضوع والأشخاص والفكرة والأسلوب والعرض المسرحى والأناشيد الغنائية ، والموضوع أو الحبكة mythos, myth, plot هى الجزء الرئيسى ، بل هى روح التراجيديا ، إن صح هذا التعبير ، وهى أهم من التشخيص . ولذلك أسهب أرسطو فى التحدث عنها ، ومر بالشخصيات مر الكرام ، فكل شىء يدور حول الموضوع . فعندما يسدى أرسطو إلى الشاعر بعض النصح يشير إلى الموضوع ، وعندما يتكلم عن « العقدة » يشير كذلك إلى الموضوع . ولا يناقش أرسطو غير جزءين من الأجزاء الستة . فأما الموسيقى والمناظر المسرحية فلا يذكرها مرة أخرى . أما الفكر فيقول عنه إن مكانه الطبيعى فى الرسائل المخصصة لفن الخطابة . وبعد أن يتحدث عن اللغة والألفاظ يعود ثانية للتحدث عن وحدة الموضوع . ثم يقارن بين الملحمة والقصة التراجيدية ، مادحاً هوميروس إلى عنان السماء ، ثم يختم بتفصيل التراجيديا .

والفاحص المدقق فى كتاب فن الشعر لأرسطو يرى أنه على الرغم مما فيه من النظام والترتيب ، فهذا الكتاب لا يعدو أن يكون « مذكرات » وضعها أرسطو للاستعانة بها فى إلقاء دروسه . فله أولا جاذبية الإلقاء الشفوى والارتجال . وقد قارن أرسطو نفسه بيده وبين الكتب المنشورة . ولكن بالكتاب تناقض ونقص وغموض أرجعه العلماء والنقاد إلى الصورة البائسة التى وصلت إلينا . فهناك خلاف فى صحة نسب الفصل الثانى عشر من هذا الكتاب إلى أرسطو لأنه يقطع حديث أرسطو عن الموضوع ليشرح تقسيم المأساة من حيث الكم ، أعنى ليذكر تقسيم القصة إلى ثلاثة أقسام ، هى : المقدمة والمدخل والخاتمة .

وفى الفصل السادس عشر يعيد أرسطو ما ذكر فى الفصل الحادى عشر عن التعرف anagnorisis . وهذا التكرار لا يمكن أن يحدث فى كتاب أعد للنشر .

ويتحدث أرسطو فى مطلع كتابه عن فن الشعر عن محاكاة الفن للطبيعة ، وعن الشعر كفن من فنون المحاكاة . وأرسطو لا يعنى بالطبيعة تلك المظاهر الخارجية التى نشاهدها ، ولكن الطبيعة فى نظره قوة خلاقة فهى المبدأ المنتج فى هذا العالم . وتراه فى كتابه عن الطبيعيات يقارن بين الفن والطبيعة ، ووجه المقارنة أن هناك اتحاداً بين المادة (هيولى) وبين الشكل فى كل منهما . فالفن يقلد منهاج الطبيعة . والفنون النافعة تأخذ عن الطبيعة الهدف الذى تسعى إليه . فالطبيعة تختار هدفها وتسعى إليه فلا تخطئه ؛ فان فشلت ، فالعيب عيب المادة التى تستخدمها . والطبيعة تحتاج فى بعض الأحيان إلى المعونة . فالطبيعة تهدف إلى الصحة ، ولكنها قد تفشل ، فتستعين بالطبيب الذى يستخدم طرق الطبيعة للوصول إلى الهدف المنشود . فالمحاكاة عند أرسطو ليست مجرد نقل آلى أو يكاد يكون آلياً ، وإنما هى إلهام خلاق به يستطيع الشاعر أن يوجد شيئاً جديداً على الرغم من أنه يستخدم ظواهر الحياة وأعمال البشر . فالشعر إن هو إلا تبيان وإبراز لكل ما هو دائم وعام وحقيقى فى حياة الإنسان وأفكاره . ولهذا كان الشعر أفضل من التاريخ . وعندما يحاكى الشاعر الطبيعة يحاكى عملياتها الخلاقة ، ولا يقلد نتائج هذه العمليات . ولهذا كان الوزن عرضاً غير لازم للشعر ، ويمكن أن تدل كلمة شاعر poeta على أى فنان فى النظم أو النثر .

ولم يكن أرسطو أول من قال إن الفن محاكاة mimesis ، فقد كان هذا قولا سائراً فى بلاد اليونان ، استعمله السفسطائيون ، كما استخدمه أفلاطون ؛ ولكن أرسطو نفث فيه معنى لا يشاركه فيه أحد . فأستاذه أفلاطون استعمل كلمة محاكاة أولا فى

معنى التقليد ، ثم بدأ يزيد المعنى عمقاً وتركيزاً كلما تقدمت به السن وتطورت أفكاره . فاستعمل كلمة محاكاة فى الفصل السادس من الكتاب الثالث من جمهوريته ، ٣٩٢ د — ٣٩٤ د ، للدلالة على طراز خاص من الأسلوب وهو الأسلوب الدراماتيكى الذى ينقل ما يخرج من فم المتكلم إذا ما قورن بالأسلوب السردى narrative . ولما كان الأسلوب فى نظر أفلاطون صورة من روح الكاتب ، وله فى نفس الوقت أثر وانعكاس عليها ، بدأت كلمة المحاكاة تدل على التقليد فى أمور تمس الأخلاق وتؤثر فى السلوك . وفى الكتاب العاشر من الجمهورية ، عندما أعلن أفلاطون نظرية المثل العليا ، تغلبت طبعاً وجهة النظر الميتافيزيقية على وجهة النظر السيكولوجية أو الأخلاقية فى كلمة محاكاة ، وأصبح للكلمة معنى ميتافيزيقياً أو أونتولوجياً ontological .

ويرجح أرسطو أن الشعر نشأ أصلا عن ميول ونزعات راسخة فى الطبيعة البشرية . فنزعة المحاكاة تولد مع الإنسان ، وهو أكثر الحيوان استعداداً لها ، وبها يكتسب بعض معارفه الأولية . والمحاكاة لذيذة ، ومشاهدة المحاكيات لذيذة أيضاً . وهناك اتفاق بين أرسطو وأستاذه أفلاطون فى أن نشوء الشعر يعود أيضاً إلى الميل إلى الانسجام والإيقاع . ويضيف أرسطو كسبب من أسباب نشوء الشعر وغيره لذة التعلم ، وقد أشار إليها فى كتاب ريطوريقا .

واللذة أيضاً هى هدف الشعر عند أرسطو ، بل هدف كل الفنون الجميلة ، أما الفنون المفيدة ، كالنجارة مثلا ، فهدفها تقديم الوسائل الضرورية فى حياتنا الدنيا . ولا يعنى أرسطو هنا باللذة متعة حقيرة ، وإنما يقصد اللذة السامية التى تمنح متعة جمالية مصدرها الشعور ، لا العقل . فالإحساس الذى يصحب النظر إلى فن جميل يشبه المتعة التى تصحب التفكير الفلسفى . وهنا يتضح الفرق بين أرسطو وأستاذه أفلاطون . فكلمة اللذة hedone كان لها رنين زائف فى أذن أفلاطون . ولذات العامة كانت بغيضة عنده . فالموسيقى قد تكون مفسدة ، لا لشىء إلا لأنها تسعى لإرضاء الجماهير ، وكذلك قد يفعل الشعر والخطابة وغيرهما . وإذا أردنا أن نتخذ اللذة مقياساً ، فلتكن إما لذة الجماهير المثقفة ، وإما لذة الرجل الوحيد المبرز فى الفضيلة والثقافة .

وهذه اللذة ليست لذة الصانع أو الشاعر ، ولكنها لذة الناظر أو السامع . فكما أن الهدف فى الخطابة يرنو إلى السامع ، فكذلك فى الشعر .

وقد يقال إن هنا عيباً خطيراً فى نظرية أرسطو التى تجعل الهدف فى الفنون الجميلة فى شعور خارجى ، لا فى خاصية ضرورية لكى يبلغ العمل ذروة الكمال . فابداع الفنان وحدة كاملة فى ذاتها ، وهدفها موجود فيها . والأثر الذى يحدثه ، أيا كان هذا الأثر ، لا شأن له بالهدف . فالصانع ، كالطبيعة ، لا يهتم بالأثر الخارجى لعمله . ومن خصائص فلسفة أرسطو العامة أنها تجعل الهدف جزءاً لا ينفصل من العمل نفسه . ويصل العمل إلى هدفه إذا بلغ مرتبة الامتياز النوعى .

ولكن يمكن أن يقال إن الصانع يقصد هدفاً خارجاً عن نشاطه . ولا يمكن أن نعرف إن كان قد وصل إلى هدفه عند تمام عمله إلا بالأثر الذى يحدثه فى شعور الناظر أو السامع .

فأرسطو هو أول من حاول فصل النظرية الجمالية عن النظرية الأخلاقية . وهو يلح فى أن هدف الشعر هو اللذة . وهو حين يفعل ذلك يبتعد كثيراً عن الآراء التى كانت سائدة فى عصره .

فأستاذه أفلاطون يطرد الشعراء من جمهوريته ويجعل من الشعر خادماً للتعليم السياسى والأخلاقى ،

ولا يسمح فى جمهوريته المثالية إلا بالترانيم الدينية ومدائح الرجال العظام . وهو ينقد شعر الملاحم نقداً عنيفاً لما فيه من قصص كاذبة عن الآلهة وحروبهم وشقاقهم . ولكن أرسطو لا يكاد يلمس هذه الناحية . فاذا تساءل أحد هل هى حقائق أم خرافات ، رد أرسطو بأنها حكايات ذائعة ، تروى على كل لسان ، ولهذا فلها مكانها فى الشعر . وأفلاطون يهاجم الهجاء من الناحية الأخلاقية ، وأرسطو يهاجم الهجاء كذلك ولكن من ناحية أخرى : فالفن يجب أن يمثل العام لا الشاذ .

ويرى أرستوفانيس أن الكوميديا كذلك تعرف العدالة . وفى قصة أهل أخارنيا يزعم أرستوفانيس أنه أحسن الشعراء لأن له من الشجاعة ما يمكنه من أن يقول للأثينيين ما هو عدل . وجميع نقده للشاعر يوربيديس مبنى على أسس أخلاقية . فقد كان يرى أن يوربيديس مواطن غير صالح وشاعر ردىء ، فيه جميع خصائص عصره التى ينفر منها المحافظون على التقاليد القديمة . فيوربيديس يمثل روح عصره بمافيه من قلق وشك وحساسية ومناقشة للتقاليد العتيقة والطقوس المقدسة وحتى الولاء للدولة . ولكن أرسطو يشير إلى يوربيديس مرات كثيرة فى كتابه فن الشعر ، ولكنه لا يلتفت قط إلى إفساده للأخلاق ، تلك التهمة التى لا يفتأ أرستوفانيس يرددها . وأرسطو يمدح سوفوكليس كثيراً فى كتابه فن الشعر ، ولكنه لا يشير مرة واحدة إلى سمو مبادئه الأخلاقية . وليس هناك فى كتاب أرسطو ، لا فى تعريف التراجيديا ولا فى أى موضع آخر ، إشارة إلى طراز من الشعر يجعل المواطنين أفضل . فالمسرح ليس بمدرسة . ولكن أرسطو يهاجم الكارثة التى تحل ببطل القصة فتقهر الفضيلة وتنصر الرذيلة ، لأنها لا تثير شفقة ولا خوفاً . وهو يقرر كذلك أن الانحطاط الأخلاقى يجب ألا يعرض على المسرح إلا لضرورة . أما إذا لم تدع إليه ضرورة ، فلا داعى له . وهو يشير إلى شخصية مينلاوس فى قصة أورستيس ليوربيديس كمثل للانحطاط الخلقى الذى لا مبرر لوجوده .

ولكن النظريات القديمة التى تنسب للشعر هدفاً أخلاقياً وتعليمياً استمرت فى الذيوع والانتشار فى بلاد اليونان . ونجد استرابون فى القرن الأول قبل الميلاد ينقد ايراتوسثنيس لتمسكه بنظرية أرسطو الجمالية . ويقول استرابون إن وجود الشعر فى منهاج جميع أنواع المدارس اليونانية دليل على أن اليونانيين يرون أن للشعر أثراً على السلوك والأخلاق وأن الشاعر الذى لا يهدف شعره إلى تهذيب الشعب وتعديل مناهجه ليس بشاعر جدير بهذا الاسم . ويرى بلوتارك أن الشعر هو الخطوة الأولى التى تعدنا لدراسة الفلسفة . وقد وافق هذا الرأى هوى فى نفوس الرومان ، فأعلن هوراس أن هدف الشاعر الأسمى يجب أن يكون النافع واللذيذ . وقد ساد هذا الرأى فى العصور الوسطى وفى أوائل العصر الحديث ، وكان كثيرون ممن يرددونه يظنون أنهم يسيرون فى إثر أرسطو .

وليست وظيفة الشعر أن يصور لنا الحياة كما هى بتوافهها وأحداثها ولكن مهمة الشعر أن يخبر عما يمكن أن يحدث ، لا عما حدث فعلا . والممكن يكون بحسب الاحتمال أو الضرورة . والضرورة هى ما يدعو إليها الارتباط الوثيق بين الحوادث . فعالم الممكن الذى يخلقه الشاعر أكثر مادية من عالم التجارب . ولا يختلف الشاعر عن المؤرخ باستعمال الوزن ؛ وقد بين أرسطو فى الفصل الأول من كتابه أن الوزن غير لازم للشعر . ولكن المؤرخ يروى ما حدث فعلا ، أما الشاعر فيخلق ما يمكن أن يحدث . ولو نظم تاريخ هيرودوت ، لبقى تاريخاً ، كألفية ابن مالك ، فهى ليست بشعر ، وإنما نحو منظوم . ولهذا كان الشعر أحسن حظاً من الفلسفة وأسمى من ناحية الموضوع من التاريخ ، لأن الشعر يروى الكلى والتاريخ يهتم بالجزئى . والشعر يعنى بالروابط المنطقية بين الحوادث ، أما التاريخ ، فى نظر

أرسطو ، فلا يفعل ذلك . وفى تطور الحوادث فى القصص التراجيدية وفيما يقوم به أشخاص الروايات فى المسرح نظام ودقة أكثر مما فى التجارب الواقعية .

والأخطاء الموجودة فى الشعر : إن كانت أخطاء تمس أصل الشعر فهى تقصى ما نظم عن أن يكون شعراً ؛ أما إذا كانت أخطاء مادية كالتناقض والسهو وعدم الدقة فى الحساب أو تقويم البلدان ، فهذه ليست عيوباً خطيرة .

وقد عيب الشعر قبل عصر أرسطو بأنه لا يقدم الوقائع وإنما الخرافات . ويرد أرسطو أن تقديم ما يجب أن يكون وما هو محتمل أعلى من تقديم الحقائق الواقعية . فالشعر لا يهتم بالوقائع ، ولكنه يسمو عن الوقائع ، فأشخاص سوفوكليس غير حقيقيين ، لأنه كان يمثل الناس كما يجب أن يكونوا ، ولكنهم أسمى من الواقع . ولكن على الشاعر أن يكذب بمهارة ، أو كما يقول هوراس : مازجاً الكذب بالصدق دون تناقض . والشاعر يستطيع أن يصور لنا الأشياء التى لم تحدث ولا يمكن أن تحدث كأنها قد حدثت فعلا ، أو من الممكن أن تحدث ، بوضوح أسلوبه ودقة سرده وإنسجام تفاصيله وتتابع حوادثه . فالسفينة السحرية التى حملت أوديسيوس إلى شواطئ وطنه فى إيثاكا لا تثير منا اعتراضاً ، لأن مهارة هوميروس جعلتنا ننسى أن هذا أمر لا يمكن قبوله . ولو أن شاعراً ضعيفاً هو الذى قص علينا هذه الحكاية لبدا ذلك جلياً فى شعره . أما هوميروس فقد غطى على عدم المعقولية بسحر الطلاوة وجمال الوصف .

لكن العناصر التى لا تقبل عقلا ، وهى غير المحال مادياً أو الذى لم يحدث من قبل ، أعظم صعوبة فى جعلها موضوعاً للشعر ، لأنها تحفز الذكاء إلى الاعتراض ، ولا يجد لها أرسطو مبرراً إلا فيما تثير من إعجاب شديد ، كتلك المطاردة ، مطاردة أخيل لهكتور حول حوائط طروادة واليونانيون وقوف كأنهم خشب مسندة وأخيل نفسه يومئ إليهم أن اسكتوا . فهذا غير معقول ولو عرض على المسرح لكان موضوعاً للسخرية والاستهزاء :

وهناك من المحال وغير المعقول ما يمكن ، فى نظر أرسطو ، قبوله فى الشعر ، وهى الأساطير والخرافات والروايات السائرة على كل لسان فى شعب ما . ولكن غير المعقول أقل قبولا فى التراجيديا منه فى الملاحم . وإن أريد عرضه على المسرح فيجب أن يصور على أنه محتمل . فالمحال مادياً أسهل فى معالجته فنياً من المحال أخلاقياً أو عقلياً .

والشعر لا يقبل المصادفة أو الحظ أو البخت ، لأن فى ذلك نفياً للفن وللذكاء وللطبيعة كقوة منظمة . والمفاجآت فى القصص التراجيدية عيوب فنية نجدها حتى فى روائع قصص يوربيديس ، كمجيء الملك أجيوس فى قصة ميديا ، ومجيء أورستيس فى قصة أندروماخا (إلا إذا قبلنا نظرية[1] فيرال) . والبخت من العلل الكاذبة التى لا يعول عليها .

تعريف المأساة والقصة التراجيدية محاكاة عمل جدى تام ، ذات طول معلوم فى لغة مزخرفة بأنواع من الزخرف الذى يناسب الأجزاء المختلفة . وهى قصة تمثيلية لا حكاية إخبارية ، تطهر بالشفقة والخوف هذين الانفعالين .

ويشرح أرسطو نفسه ما يعنى بأنواع الزخرف المختلفة . فأناشيد الجوقة لا بد فيها من شعر وألحان ، أما الحوار فيكفى فيه الشعر وحده .

وتكمن الصعوبة فى هذا التعريف فى كلمة تطهير Katharsis التى ثار حولها نقاش طويل والتى استمرت قروناً كثيرة كان النقاد يرون فيها إشارة إلى تطهير أخلاقى من الأهواء .

---

(١) محمد سليم سالم ، البدائع ، ص ٣٥ وما بعدها .

وعلى الرغم من أن النقاد فى عصر إحياء العلوم قد أدركوا معنى الكلمة الحقيقى ، وعلى الرغم من أن ميلتون أدرك مغزاها وضرب له مثلا علاج الداء بدواء من جنسه ، وعلى الرغم من أن أصوات احتجاج رفعت بين حين وآخر ، إلا أن أول من نجح فى لفت الأنظار إلى خطأ التفسير التقليدى هو جاكوب بيرنيس فى مقال نشره فى سنة ١٨٥٧ . وقد بين بيرنيس أن لكلمة كاثارسيس معنى طبياً ، وأن تطهير الروح هنا مشابه لأثر الدواء على البدن ، فالتراجيديا تثير انفعالين وتهدئهما وهما الشفقة والخوف ، وهما انفعالان يوجدان فى جميع أفئدة البشر ، وبينهما ارتباط . فهناك خوف يختبئ تحت الشفقة .

وقد أدرك أفلاطون فى هجومه على الشعر أن الرغبة الطبيعية فى الأحزان والدموع وهى التى نحاول أن نتحكم فيها فى حياتنا العادية تجد ما يسرها فى الشعر . فالشعر ، فى نظر أفلاطون ، يغذى ويسقى الأهواء بدلا من قتلها جوعاً . وهو يضعف الرجولة ويثير الاضطراب فى الروح باثارة الأهواء وعزل العقل ومحاباة الشعور .

وقد رد أرسطو بأنه ليس من المفيد أو المرغوب فيه قتل الأحاسيس والمشاعر الإنسانية ، ولكن ينبغى التحكم فيها . فالتراجيديا تطلق الشفقة والخوف اللذين يكمنان فى قلب كل إنسان باثارة شفقة وخوف مسرحى وعند زوال الانفعال يتم التطهير . فالتراجيديا علاج من جنس الداء homoepathies .

وقد قاد أرسطو إلى هذه النظرية ما لاحظه من أثر الموسيقى فى شفاء بعض الاضطرابات النفسية ولا سيما الجذب الدينى . فأرسطو يرى أن هناك نوعاً خاصاً من الموسيقى يهدئ من هذا الاضطراب النفسى بأن يوجد مخرجاً للحماس الدينى . ويعود بعد ذلك المريض إلى حالته العادية وكأنه قد تعاطى دواء مطهراً .

ولم يفت أفلاطون أن يلاحظ كذلك أثر الموسيقى على الروح ، وهو يقارن بين العلاج بالموسيقى والغناء للطفل وهز مهده لينام .

ولما كانت مدرسة أبقراط تستعمل كلمة تطهير Katharsis فى إخراج ألم من البدن ، فهناك اتفاق بين المعنى الطبى والمعنى الذى يقصده أرسطو . ذلك لأن أرسطو يعرف الخوف والشفقة فى الجزء الثانى من كتابه ريطوريقا بما لا يخرج عن هذا الرأى . فالخوف عنده حزن أو اختلاط يحدث من تخيل شر يتوقع أن يفسد أو يؤذى ، والشفقة حزن لشر يظن مفسداً يعرض لامرئ بلا استيجاب .

الوحدات الثلاث : والوحدات الثلاث هى وحدة الموضوع ووحدة الزمان ووحدة المكان .

وقد تمسك بها الشعراء فى فرنسا فى عصر لويس الرابع عشر وحاولوا أن يجدوا لها سنداً فى كتاب فن الشعر لأرسطو . والوحدة الوحيدة التى يعرفها أرسطو هى وحدة الموضوع وهى التى يسميها روح القصة . ويرد أرسطو فى الفصل الثامن من كتابه فن الشعر على أولئك الذين يرون أن وحدة الموضوع تنشأ من وحدة الشخص ، لأن حياة الشخص تتكون من أحداث كثيرة قد لا تجمعها وحدة . وهذا عيب من يؤلفون قصة أو يكتبون ملحمة عن هرقل أو ثيسيوس . لكن هوميروس ، وله فى كل شيء المقام الأسمى ، فقد ابتعد عن هذا الخطأ : إما بفضل معرفته لأسرار الفن أو بفضل عبقريته عندما كتب الأوديسة والإلياذة . وكلما كانت الوحدة أعظم وأكمل ، اكتسب الموضوع شخصية موحدة . وأجزاء هذه الوحدة لا يمكن أن تنقل أو تبتر دون أن ينفرط عقد الكل . ويتصل بوحدة الموضوع طول المأساة لأنها محاكاة فعل تام له مدى معلوم . وإذا أفرط الشيء فى الطول أو القصر لم يعتبر جميلا ، ولهذا يجب أن يكون للمأساة من الامتداد ما تقوى الذاكرة على وعيه بسهولة . والطول الكافى هو

الذى يسمح بتطور الأحداث وتواليها وفقاً لقاعدة الاحتمال أو الضرورة ، حتى يأتى تغير الحال (حظ البطل) كنتيجة منطقية لتسلسل الحوادث ، وحتى تنتهى القصة دون التجاء إلى إله من الآلهة .

ويرتكز الرأى القائل بوحدة الزمن على إشارة لأرسطو لم يرد على الاطلاق أن يجعل منها قاعدة وإذا هى طبقت على المسرحيات اليونانية بان خطؤها . فأرسطو يقارن بين الملحمة والمأساة فيقول إن القصة التراجيدية تحاول أن تحصر نفسها قدر المستطاع فى دورة واحدة للشمس أو يزيد قليلا . أما وحدة المكان فلم يعرفها أرسطو أو يشير إليها من قريب أو بعيد وإنما استنتجت خطأ من وحدة الزمن ومن عدم تغيير المناظر فى المسارح اليونانية ومن افتراض بقاء الجوقة فى مكان واحد طوال عرض القصة . ووحدة المكان هذه لم يعرفها شعراء المسرح العظام ولا يمكن أن تطبق على مسرحياتهم إذ بينما نرى أورستيس فى قصة إلاهات الرحمة Eumenides لأيسخيلوس جالساً فى دلفى على حجر الأومفالوس المقدس لأبولون تحيط به الجوقة المؤلفة من إلهات الرحمة نراه يحاكم فى أثينة أمام محكمة الأريوباجوس .

بطل المأساة المثالى : استمرت فكرة البطل المثالى الذى تدور حوله القصة التراجيدية سائدة طوال العصور القديمة والحديثة . وكان يسندها تفسير خاطىء للفصل الثالث عشر من كتاب فن الشعر لأرسطو . وأول من خرج على هذا الإجماع جون جونز المحاضر فى أدب اللغة الإنجليزية بجامعة أكسفورد فى كتابه عن أرسطو والتراجيديا اليونانية (لندن ، ١٩٦٢) الذى أعلن أنه لا يوجد دليل — أدنى دليل — على أن أرسطو كان يفكر فى بطل تراجيدى ، وأن فكرة البطل المثالى أدخلها العلماء فى كتاب أرسطو ، ويحتاج إلى مجهود جبار للقضاء عليها . وإذا لم يكن أرسطو قد فكر فى بطل القصة ، فمن الطبيعى أنه لم يفكر فى انتقال هذا البطل من السعادة إلى الشقاء أو العكس ، كما أن التغير peripeteia والتعرف anagnorisis لا يشيران إلى شخص بذاته . ويشير جون جونز بحق إلى صعوبة تطبيق النظرية التقليدية على أبطال القصص اليونانية .

أما الرأى التقليدى فقد استند على أن وظيفة التراجيديا هى التطهير باثارة الشفقة والخوف . والشفقة لا تكون إلا على من تردى فى الهاوية دون استحقاق ؛ والخوف لا يكون إلا على الشبيه . ولهذا كان سقوط من لا عيب فيه لا يثير خوفاً أو شفقة ، وكذلك سقوط الشرير الذى لا خير فيه . أما إذا نال الشرير سعادة ، فاننا جميعاً نشعر بالاستياء . والحالة المثالية هى حالة رجل عريق لم يصل إلى ذروة الكمال ، ولكنه ميال إلى الخير ، يتردى فى الهاوية بسبب خطأ فى الحكم hamartia .

فأرسطو لا يهتم بتحول مجرى الحوادث سواء كان التحول من النعيم إلى الشقاء أو بالعكس ؛ غير أن التغير إلى أسوأ مفضل عنده وضرورى جداً عند أصحاب نظرية البطل المثالى الذى لا بد أن يسقط بسبب خطئه . فالتحول عند أرسطو (فى الفصل الحادى عشر) هو انقلاب الفعل إلى ضده إطاعة لقانون الاحتمال أو الضرورة ، ولا بد أن ينتج من تطور حوادث القصة بحيث يكون ضرورة عن الوقائع احتمالياً أو ضروريا . ولكن أرسطو يهتم بطول القصة الكافى الذى يسمح للحوادث بالتطور حتى يحدث التحول من السعادة إلى الشقاء أو بالعكس طبقاً لقاعدة الاحتمال أو الضرورى . وجدير بالذكر أن المترجمين هنا يدخلون لفظ « البطل » فى ترجماتهم دون أن يكون له وجود فى أرسطو ، مع أن بعض المترجمين يرون أن انقلاب الفعل يقصد به مجرى الحوادث كلها لا حال شخص بالذات .

الإلهام : هل الشعر بأنواعه المختلفة صنعة أم إلهام ؟ هذه فكرة لم يعرها أرسطو كبير اهتمام . وفكرة الإلهام التى نجدها بكثرة فى كتابات أفلاطون فكرة غريبة على

مناهج التفكير اليونانى . فالشعر صنعة techne والشعراء كالصناع مهرة sophoi . وأول من يلح على فكرة الإلهام هو بندار ، وإن كان شعره تظهر عليه الصنعة أكثر من الإلهام . فبندار يقارن بين phyo و techne مؤمناً بأن الشعر موهبة طبيعية . أما سقراط (فى الدفاع عن سقراط) فيطوف بكبار الشعراء يسألهم عن معنى ما ينظمون فلا يستطيعون . وفى محاورة أيون يردد أفلاطون إن الشعر إلهام وأن الإله يلهم المنشد والمنشد يلهم النظارة ، وهو يشبه أثر هذا الإلهام بأثر المغناطيس الذى يجذب الأشياء القابلة للمغنطة ويكسبها خاصية الجذب أيضاً . ويقترب أرسطو من هذا الرأى فى كتابه ريطوريقا عندما يقول إن الشعر إلهام entheon ، وفى الفصل السابع عشر من كتابه فن الشعر عندما يميز بين نوعين من الشعراء: نوع يشارك أشخاصه مشاعرهم فهم ذوو عواطف جياشة تؤهلهم للتكيف مع أحوال أشخاصهم ، ونوع يشتد استسلامه للنوبات الجنونية الشعرية .

ولكن الحق أن اليونان فى جميع عصورهم لم يخرجوا قط عن حكم العقل . وهذا ما جعل لآرائهم ونظرياتهم فى الفلسفة والشعر وغيره صفة الدوام والعموم .



إليس فى أرض العجائب

بقلم
الدكتور نظمى لوقا
الأستاذ بكلية المعلمين

١ – حياته ومؤلفاته

ولد « تشارلس لوتفيدج دودجسون » – الذى عرف باسم « لويس كارول » – فى الثانى والعشرين من يناير سنة ١٨٣٢ فى قرية صغيرة تدعى «ديرسبيورى» من قرى تشيشاير بانجلترا . وهو سليل أسرة قديمة معروفة فى مقاطعة يوركشاير ممن أنجبتهم من رجال الكنيسة ورجال العلم المتخصصين فى الدراسات اللاتينية والعلوم الرياضية . وكان والده تشارلس دودجسون من علماء الرياضة البارزين ، ومن المتضلعين الثقاة فى اللغة اللاتينية ، وهو فى الوقت نفسه رجل دين ، تقلد عدة مناصب كنسية كان آخرها منصب رئيس كهنة كاتدرائية ريبون . وقد تزوج من قريبته « فرانسس جين لوتفيدج » وأنجب منها أحد عشر طفلا ، أكبرهم كاتبنا الرياضى المنطقى صاحب أشهر وأخلد قصة للأطفال فى اللغة الإنجليزية ، ولعلها تحتل مكان الصدارة فى لغات العالم المعروفة كافة .

وكان والده حين ولادته كاهناً فى قرية « دير سبيورى » ، والكنيسة وبيت الكاهن يبعدان عن مساكن القرية نفسها ميلا ونصف ميل ، فظل الصبى الأحد عشر عاماً الأولى من عمره فى عزلة كاملة تقريباً عن العالم ، لا تؤنس وحدته إلا صحبة اخوته واخواته الصغار ، وبضعة نفر من أبناء الجيرة المختارين ، أبرزهم « فير باين » ابن ناظر مدرسة وارنجتون الأولية الذى غدا صديق عمره .

وكانت نشأته الأولى مطابقة من جميع الوجوه للأصول المتبعة يومئذ فى تربية الأطفال ، ولكنها كانت – لحسن حظه – نشأة خالية من القسوة المفرطة ، فأجيز له أن يتلهى بألوان التسلية وازجاء الفراغ التى يختارها على هواه ، وكانت أحبها إليه مسرحيات العرائس . وهو الذى يقيم المسرح ، ويصنع عرائسه ، ويؤلف رواياته ويخرجها بنفسه . وفى بعض الأحيان كان ينشىء خطاً حديدياً بدائياً لنقل الركاب فيما بين محطات يبنيها فى الحديقة الواسعة . وقصارى القول أنه كان ذا موهبة فى ابتكار شتى الألاعيب للترفيه عن اخوته واخواته فى ذلك الركن المنعزل عن الدنيا . ومنذ طفولته أظهر نضجاً مبكراً وخصوبة خيال وعقلا متفتحاً لطلب المعرفة والتنقيب عنها فى لماحية وسرعة بديهة وفطنة إلى ألوان المفارقة وجوانب الفكاهة .

وفى سنة ١٨٤٣ — وللصبى يومئذ من العمر إحدى عشرة سنة — انتقلت الأسرة إلى « كرفت » وهى من قرى مقاطعة يوركشاير حيث تولى والده منصباً كنسياً أرقى من منصبه السابق . وفى السنة التالية أرسل تشارلس الصغير إلى مدرسة رتشموند حيث برزت مواهبه العقلية بصورة استرعت الأنظار . وفى فبراير سنة ١٨٤٦ دخل مدرسة « رجبى » الشهيرة وكان ناظرها وقتئذ هو الدكتور « تيت » الذى صار فيما بعد كبيراً لأساقفة كنتربرى . وكانت حياة الطلاب فى مثل تلك المدرسة فى ذلك العهد قاسية لا تكاد تطاق إلا لمن أوتوا بلادة فى الحس . وقد حمل تشارلس لهذه الفترة من حياته الدراسية أسوأ الذكرى ، فقال إنه ما من قوة فى الأرض يمكن أن تغريه بتكرير هذه السنوات التى قضاها فى مدرسة « رجبى » .

ولكن ضيقه بهذا الاعنات الصارم لم يحل دون تفوقه فى الدراسة هناك ، ولا سيما فى الرياضيات واللاهوت . واستطاعت مثابرته ومتانة خلقه ووقاره واستعداده العقلى أن تفوز له باحترام أساتذته واعجابهم إلى أن غادر تلك المدرسة فى سنة ١٨٤٨ ، ثم نجح فى امتحان « القبول » البكلية « كنيسة المسيح » بأكسفورد فى مايو سنة ١٨٥٠ ، وأقام بالكلية للدراسة العالية ابتداء من يناير سنة ١٨٥١ . وكانت إقامته فيما بين سنتى ١٨٤٨ ، ١٨٥٠ فى بيت أبيه بكرفت حيث أصدر عدة مجلات منزلية لم تعمر طويلا .

ومنذ أقام بكلية « كنيسة المسيح » فى سنة ١٨٥١ لم يبارح أكسفورد إلى نهاية حياته مدى سبع وأربعين سنة إلا ليقوم بزيارات قصيرة قليلة لأصدقائه واخواته وعماته ، ولم يرحل إلى الخارج إلا مرة واحدة فى صيف سنة ١٨٦٧ حيث زار ألمانيا وروسيا .

وفى سنة ١٨٥٢ حصل على مرتبة الشرف الأولى فى الرياضيات ، وفى السنتين التاليتين حصل على مرتبتين للشرف فى الدراسات القديمة واللاهوت ، وفاز فى سنة ١٨٥٤ ببكالوريوس الآداب من كليته ثم عين بعد ذلك بعام أميناً مساعداً لمكتبتها . وفى سنة ١٨٥٦ صار عضواً منتظماً فى هيئة التدريس بها وظل يشغل منصب محاضر فى الرياضيات حتى سنة ١٨٨١ .

وكان منذ سنة ١٨٥٣ يوافى مجلة « التايمز الفكاهية » بقصائد من الشعر : وفى مايو سنة ١٨٥٦ — بعد تعيينه محاضراً للرياضيات بكليته — استخدم لأول مرة اسماً مستعاراً مهر به إحدى قصائده المنشورة فى صحيفة « القطار » ، وهذا الاسم هو « لويس كارول » الذى غلبت شهرته على اسمه الأصلى ، ودخل بهذا الاسم المستعار فى زمرة الخالدين .

وفى ٢٢ ديسمبر سنة ١٨٦١ رسم شماساً ، ولم ينخرط قط فى سلك الكهنوت ، وإن تولى إلقاء العظات الدينية فى كثير جداً من المناسبات على مسامع الكبار ، وفى أواخر عمره كان يفضل إلقاء عظاته فى جمهور من الأطفال .

والواقع أنه ظل طول حياته خجولا منطوياً على نفسه محباً للعزلة لا يألف الكبار ، ولو كانوا من زملائه فى الجامعة العتيدة ، أما فى محضر الأطفال فهو منطلق على سجيته سعيد بهم أشد السعادة ، مقبل على التحدث إليهم وايناسهم والائتناس بهم ، يقص عليهم أمتع الحكايات ، ويتلو عليهم صفحات من كتبه التى ألفها لهم ، ويلاعبهم أفانين من الألعاب اخترعها خصيصاً لتسليتهم ، منصرفاً بهذا « الهذر » — على حد تعبير زملائه الموقرين الوقورين — عن شئون الكلية والجامعة اليومية المألوفة ، وإن إشترك فى المناقشات الهامة التى تتناول المسائل الخلافية ، وألف بضعة كتيبات فى تلك المسائل ، وراسل عديداً من الصحف .

ولعل من أهم هواياته منذ صباه هواية التصوير الشمسى ، فقد برع فى هذا الفن حتى غدا من أبرع المصورين الفوتوغرافيين الهواة فى عصره ، وتعتبر بعض نماذجه التى صور بها أصدقاءه ولا سيما الأطفال

منهم أعمالا مرموقة بمقاييس عصرنا هذا ، على ارتفاع هذه المقاييس كثيراً عما كانت فى ذلك الحين ، منذ قرن من الزمان .

وفى يوليه سنة ١٨٦٢ كان مؤلفنا فى نزهة نهرية على متن زورق مع نفر محدود من صحابه ، فقص على ثلاث فتيات صغيرات شقيقات — هن لوريا وألس واديث بنات نائب المطران ليدل — قصة « ألس » ومغامراتها فى أرض العجائب ، فشغفن بها ورجونه أن يكتبها لها ليعاودن تلاوتها كلما تاقت نفوسهن إلى ذلك .

وفى عيد الميلاد من تلك السنة نفسها قدم إلى « ألس ليدل » مخطوط هذه القصة كاملا ، تحت عنوان « مغامرات ألس تحت الأرض » . ثم تسامع أصحابه بالقصة ووجدوا فيها لذة كبيرة مستطرفة فألحوا عليه فى نشرها على الناس . وفى أبريل سنة ١٨٦٤ تم الاتفاق على نشرها لدى مؤسسة مكميلان ، وقد صار عنوانها « مغامرات ألس فى أرض العجائب » . وصدرت الطبعة الأولى منها فى يوليه سنة ١٨٦٥ محلاة برسوم من ريشة السير جون تنيل ، فلاقت رواجاً عظيما على الفور ، وأعيد طبعها مراراً كثيرة فى حياة مؤلفها وترجمت إلى لغات شتى ، وصارت من الأعمال « الكاسيكية » فى الأدب الإنجليزى منذ ذلك الحين . وفى سنة ١٨٨٦ — أى بعد ظهور طبعتها الأولى بعشرين سنة — حولت إلى أوبريت ، وفى سنة ١٨٨٩ صدرت منها طبعة مبسطة لصغار الأطفال .

وتلت « أليس فى أرض العجائب » قصص أخرى من هذا اللون « الهذرى » أو « الهزلى » أشهرها « ألس ومغامراتها داخل المرآة » فى سنة ١٨٧٢ ، و « صيد الطير الخرافى » فى سنة ١٨٧٦ و « النظم والعقل » فى سنة ١٨٨٣ و « حكاية متشابكة » فى سنة ١٨٨٥ و « لعبة المنطق » فى سنة ١٨٨٧ و « سيلفيا وبرونو » فى سنة ١٨٨٩ ، و « ختام سلفيا وبرونو » فى سنة ١٨٩٣ .

هذه هى الكتب التى نشرها تشارلس دودجسون تحت اسمه المستعار « لويس كارول » ، ولكنه نشر كتباً من نوع آخر تحت اسمه الحقيقى ، وتلك هى مؤلفاته العلمية فى الرياضة والمنطق ، ومن أهمها : « الهندسة الجبرية المستوية » فى سنة ١٨٦٠ ، و « رسالة فى المعينات » فى سنة ١٨٦٧ و « مرشد الطالب فى الرياضيات » فى سنة ١٨٦٧ أيضاً ، و « قواعد التمثيل النيابى » فى سنة ١٨٨٤ ، و « اقليدس ومنافسوه المحدثون » فى سنة ١٨٨٥ ، و « المنطق الرمزى » فى سنة ١٨٩٦ . وهو آخر مؤلفاته ، إذ توفى إثر مرض قصير فى بيت ابن أخته بجيلدفورد فى ١٤ من يناير سنة ١٨٩٨ بعد حياة تمتع فيها بصحة بدنية جيدة دامت سبعة وستين عاماً ، لم ينجب فيها ذرية ولكنه أحب الأطفال ووهبهم على تعاقب أجيالهم فى بقاع الأرض جميعها متعة لا تقدر .

ولكن هل الأطفال وحدهم هم الذين يمتعهم أدب كارول فى « ألس ومغامراتها فى أرض العجائب » وما إلى هذه القصة من أفانينه الضاحكة اللاهية ؟

بل أن هزله ليفيض بالحكمة كما يفيض بالمرح والهذر ، كالبحر الخضم يلعب الولدان على شاطئه بالأصداف التى يلقيها إليهم ، ويتقاذفون بالرشاش وهم يلهون على صدره الرحب حيث لا يشق عليهم ماؤه الضحل ، وله أغوار بعيدة من غاص فيها خرج باللآلىء والمرجان .

هذه الأغوار المتعددة هى سمة أدب لويس كارول فى قصصه الضاحك . فقد فتنت الكبار مثلما فتنت الصغار ، حتى اعترض الكثيرون على العبارة التى كتبها تحت عنوان قصة « ألس فى أرض العجائب » وهى : « قصة تصلح لمن أعمارهم بين الصفر والسنوات التسع » وطالبوا بتصحيحها على النحو التالى : « قصة تصلح لمن أعمارهم بين الصفر والتسعين ، أو لأى عدد يتجاوزها من السنين » !

والسر وراء هذا التنوع فى المستويات العقلية لهذا القصص ، أنه فيما يقول البعض يخاطب الطفولة الخالدة التى لا تذهب السنون بنضارتها فى أعماق كل إنسان ذكى حساس ، مهما تقدمت به السن .

ويقول فريق آخر أن لويس كارول كان يلهو بالمنطق والعقل كما يلهو الصغار بالدمى واللعب ، وأن كل رجل ناضج يعيش تحت نير المنطق الصارم يروقه أن يتلهى بالعبث بذلك النير فى بعض الأحيان ، فيثأر لنفسه من الخضوع الذى يسومه إياه فى شئون الحياة ومجالاتها جميعاً .

إن الصغار تروقهم المفاجئات والغرائب فى هذه القصص ، أما الكبار فنهم من يرتد إلى الطفولة وتستهويه هذه الغرائب عينها بروح الطفولة البريئة التى ارتدوا إليها ، ومنهم من ينفذ إلى البراعة العقلية التى يستخدم بها لويس كارول قوانين المنطق مثلما يستخدم اللاعب البارع مهارته فى السير على الحبل المعلق ، والرقص عليه ، لا لأنه يجهل قوانين الجاذبية والتوازن ، بل لأنه يعرفها معرفة أوثق مما يعرفها السائرون على الأرض المنبسطة .

انظر إليه مثلا وهو يورد هذا الحوار بين ألس وأحد شخوص القصة :

— لماذا تجلس ها هنا وحدك فى عزلة ؟

— أنا وحدى لأنه ليس معى أحد ! أحسبتنى أجهل السبب فى وحدتى ؟ ما أسهله من سؤال حقاً ! سلنى غيره !

وهو كلام قد يبدو هذراً ، أو عبثاً ، ولكنه هذر مبنى على معرفة وثيقة بالمنطق ، بحيث يسعه أن يبرز الجوانب السليمة منطقياً سلامة « صورية » كما يقول المناطقة ، وهى فى الوقت عينه سخيفة عقلا ، لما فيها من غفلة عن الغاية من السؤال ، أو غفلة عن « موضوع الكلام » كما يقول أسلافنا .

« الإنسان يكون وحده لأن لا أحد معه » .

هذه قضية لا غبار عليها منطقياً . ولكن المقصود من السؤال أساساً شىء آخر غير هذه الإجابة البديهية . المقصود هو باعثه على أن يكون بعيداً عن الناس بحيث يظل وحده . وفى هذا سخرية لاذعة بمن يخالون قواعد المنطق الصورى كافية لاكساب من يلم بها حصافة العقل وحكمة التفكير .

ثم إن للويس كارول مزية أخرى على غيره من كتاب « الهذر » الموجه إلى الأطفال ، فهو لا يسوق ذلك الهذر باعتباره غاية فى حد ذاته ، بل يسخره لأغراض القصة وأحداثها ، وفى حدود خدمتها فحسب .

ولعل أهم ما يميز « ألس » على غيرها من قصص « لويس كارول » نفسه ذلك الصفاء والنقاء الفنيين . فمعظم قصصه الأخرى شعراً ونثراً مثقلة بالمواعظ الأخلاقية الصريحة أو الإيحاءات الأخلاقية و «المضمون » الأخلاقى الوعظى الذى يشوه الجانب الفنى ، مما يجعلها غير صالحة للقراءة فى عصرنا هذا لدى الصغار والكبار على السواء .

ولسنا نحب أن نغفل تلك الأبحاث السيكولوجية على الطريقة « الفرويدية » التى تصور لنا هذا العالم الرياضى والمنطقى الكاره لحياة الجامعة المتزمتة والضيق بصحبة زملائه المحدودى الخيال ، حتى أنه لا يأنس إلا إلى صحبة الأطفال الصغار ، ولا سيما الفتيات ، ارتداداً منه — أو تثبيتاً — وتشبثاً بمرحلة صباه ، حيث كانت شقيقاته الصغار السبع هالة تحيط به وتؤلهه وتستمد منه اشراقها ومرحها . فكانت « مغامرات ألس فى أرض العجائب » بمثابة « متنفس لمسلكه الهروبى » من واقعه الجاف الكالح . ومن القرائن على ذلك المسلك الهروبى أن عنوان القصة فى البداية قبل نشرها « مغامرات ألس تحت الأرض » . والإنسان الضيق بحياته مع الناس يتمنى لو هرب منهم بالغوص فى الأرض ، وتمام ذلك التأويل أن يتمنى حياة طريفة فى عالم تحت الأرض حيث غاص ، وأن يجد تعويذات وأشربة سحرية ومفاتيح

سحرية تفتح الأبواب المغلقة وتحل له مشكلة «التكيف» مع الأبواب الصغيرة كأنها جحور الفيران ، ومع الأشياء التى تبدو أكبر منه حجماً بما لا يطيق ، أو أصغر منه حجماً بما لا يطيق أيضاً .

أليست هذه رموزاً لمشكلة التكيف بين الإنسان والأشياء ؟ وأليست المناقشات « الهذرية » بين شخوص مغامرات أليس رموزاً لعقليات البشر الجامدين والمغفلين والمغرورين من حوله فى الجامعة وغير الجامعة ؟

إن مغامرات ألس فى هذا الميزان متنفس للشعور بالحبوط العصابى . ولكن هذا – ان صح – لا يغير من الواقع شيئاً : أنه حبوط أو حنق أغنى الأدب العالمى ، وأمتع الفكر العالمى فى آفاق الأرضين امتاعاً متعدد الوجوه والمستويات ، يجنى ثمراته أجيال القارئين من « سن الصفر إلى سن التسعين ، وإلى أى مدى يعيشه أبناء الفناء بعدها من السنين . . . »

٢ – ألس فى أرض العجائب

سئمت ألس الصغيرة من طول الجلوس على المقعد الخشبى فى الحديقة بجوار أختها الكبيرة بغير عمل يشغلها وحاولت النظر فى الكتاب الذى تطالع فيه شقيقتها فلم تجدفيه صوراً ولا حواراً فازداد ضجرها .ثم رأت أرنباً أبيض يجرى أمامها ثم يقف ويخرج من جيب صداره ساعة ينظر فيها ويهتف : « ويحى ! لقد تأخرت عن موعد الدوقة ! » ثم يسرع بالعدو ، فجرت وراءه ألس وقد ثار فضولها ، وإذا به يتوارى عن ناظريها فى الحقول داخل جحر تحت السور .

وبسرعة تبعته ألس إلى داخل مكمنه من غير أن تفكر فى كيفية العودة من ذلك التيه تحت الأرض . واستمرت تجرى فى الجحر وكأنه النفق الممتد ، إلى أن انحرف الجحر واتجه اتجاهاً عمودياً إلى أسفل ، وإذا بألس تسقط فى أعماقه وقد خيل إليها أنه بغير قاع لطول ما استغرقه سقوطها من الوقت ! ثم فجأة ألفت نفسها وقد استقرت فوق كومة من القش وأوراق الشجر الجافة فلم تصب بسوء ووثبت واقفة على الفور وراحت تتلفت فيما حولها ولكن الظلام كان سائداً من فوقها فلم تر شيئاً فى اتجاه سطح الأرض ، إلا أنها رأت أمامها دهليزاً طويلا جداً والأرنب يجرى فيه بكل قوته ، فأسرعت كالريح فى أثره إلى أن صارت فى بهو طويل ضيق بعد منعطف اختفى فيه الأرنب عن ناظريها ، ومن سقف البهو تتدلى مصابيح مضاءة أبصرت على نورها مائدة صغيرةمن الزجاج الصلب ليس فوقها شيء سوى مفتاح صغير من الذهب ، فخطر لألس أنه ربما كان مفتاح أحد أبواب ذلك البهو ، وراحت تجربه فيها واحداً واحداً بدون جدوى ؛ ثم لمحت ستاراً صغيراً منورائه باب صغير لا يزيد ارتفاعه على ٣٥ سنتيمتراً جربت فيه المفتاح الذهبى فانفتح على الفور ، وكادت ألس تطير فرحاً . .

ورأت من وراء الباب ممراً صغيراً لا يزيد اتساعه على اتساع جحر فأر ، فركعت ونظرت من خلاله فاذا أبدع حديقة اكتحلت بها عيناها ، وتمنت لو وصلت إليها لتلعب بين أزاهيرها اليانعة وشمسها الساطعة ونوافيرها الجميلة ، ولكن رأسها أبى أن يدخل فى الجحر رغم محاولاتها المتكررة !

وعادت ألس حزينة إلى المائدة الزجاجية عسى أن تجد فوقها مفتاحاً لباب أكبر من هذا ، أو كتاب تعليمات يصغر حجم الناس على نحو ما تتداخل المناظير المكبرة بعضها فى بعض ، فوجدت زجاجة لم تكن موجودة بلا شك من قبل ، وعليها هذه الكلمة : « اشربينى ! » فشربتها ، وإذا بها فى طرفة عين وقد صار طولها لا يتجاوز ٢٥ سنتيمتراً ، وفاضت نفسها بالسعادة لأنها ستتمكن الآن من المرور من هذا الباب إلى الحديقة الغناء ، ولكن ألس المسكينة خاب أملها حين توجهت إلى الباب واكتشفت أنها نسيت احضار المفتاح الذهبى من فوق المائدة لتعيد فتحه ، ولما رجعت

لتستره تبين لها أن قامتها لا تصل إلى ارتفاع المائدة وهى فى حالتها الجديدة !

ولكن قصر قامتها سمح لها باكتشاف صندوق بلورى كان تحت المنضدة ففتحته ووجدت به كعكة صغيرة جداً مكتوب عليها بالحلوى : « كلبنى » ، فأكلتها وإذا بقامتها تمتد كما تنبسط المناظير المكبرة حين تفتح فيخرج بعضها من بعض ، حتى أنها حين أطرقت لم تكد ترى قدميها لفرط طول قامتها ، وحزنت وتحيرت من الذى سيعنى الآن بقدميها ويلبسها جواربها وحذاءها ويربطه لها بعد أن صار من العسير وصولها شخصياً إلى هاتين القدمين !

وفى هذه اللحظة ارتطم رأسها بالسقف ، والحقيقة أن طولها زاد على ثلاثة أمتار ، فانحنت وتناولت المفتاح الذهبى وعادت إلى الباب الصغير وفتحته ، ثم لم تستطع أن ترى الحديقة إلا وهى منبطحة على الأرض ، وباحدى عينيها فقط ! أما الوصول إليها فأضحى أصعب عن ذى قبل بكثير . وأنشأت تبكى بدموع غزار بلغ من غزارتها أنها تجمعت فى بحيرة حول قدميها عمقها عشرة سنتيمترات ، وتمتد إلى نصف البهو . .

وبعد برهة سمعت وقع أقدام ثم رأت الأرنب الأبيض عائداً وقد اتخذ أحسن زينة وارتدى أبهى الأثواب ، وفى يديه قفاز من الجلد الأبيض ، ومعه مروحة كبيرة ، وما أن رأته ألس حتى كلمته لتسأله ماذا تصنع فى هذا المأزق ، وإذا بالأرنب يفزع منها ويهرب ملقياً بقفازه ومروحته ، فتناولتهما ألس وراحت تجلب الهواء بالمروحة لأن البكاء قد رفع حرارتها ، وجربت القفاز فاذا بيدها تدخل فيه ، فدهشت دهشة عظيمة لأن قفاز الأرنب صغير جداً ، وأسرعت إلى المائدة لتقيس ارتفاعها إليها ، فاذا بقامتها وقد انكمشت فصارت لا تتجاوز الستين سنتيمتراً ، وهى مستمرة فى الانكماش . وسرعان ما اكتشفت أن السر فى تلك المروحة وهوائها ، فألقتها من يدها بسرعة قبل أن تتلاشى بالكلية ؛ وإذا بها تنزلق وتسقط على الأرض ، فتغمرها المياه المالحة حتى ذقنها . وهى مياه البحيرة التى تجمعت من دموعها عندما كان طولها ثلاثة أمتار !

وسمعت فى الماء صوتاً فنظرت وخيل إليها أنها ترى فرس البحر يسبح نحوها ، إلا أنها تذكرت ضآلة حجمها وأدركت أن فرس البحر ليس سوى فأر انزلق فى البحيرة مثلها ، وسرعان ما خرجت من الماء وانتظرت حتى تجف ثيابها وهى تتحدث إلى الفأر وإلى بضعة حيوانات وطيور التقت بها فى تلك البركة من بينها حمامة مطوقة وببغاء صغيرة وفرخ نسر وجعلت تلاعبها ويلاعبونها . ثم تذكرت قطتها دينا وراحت تحكى لهم حكاياتها ، فهربوا كلهم من ذكر القطة ، وشرعت ألس تبكى لفراقهم وإذا بها ترى الأرنب وقد عاد للبحث عن قفازه ومروحته ، وما أن رآها فى حجمها الصغير حتى ظنها خادمته « مارى آن » وطلب إليها أن تذهب بسرعة إلى البيت لتأتيه بقفاز ومروحة . فأسرعت حيث أشار لها فاذا بيت صغير لطيف عليه لافتة تحمل اسم الأرنب فدخلته وإذا بها تجد زجاجة شربت مما فيها جرعة فتضخم حجمها بحيث كاد البيت يتصدع . وبعد قليل حضر الأرنب ومعه صديقته الحرباء فقذفا من خلال نوافذ البيت بالحصباء فاذا بها تتحول على الفور إلى كعكات صغيرة جداً تذوقتها ألس فاذا بحجمها ينكمش ، فخرجت من باب البيت لتجد جمعاً كبيراً من الحيوانات والطيور فى انتظارها فهجموا عليها ، وهربت منهم ناجية بنفسها إلى الغابة .

وفى الغابة رأت دودة جالسة فوق قمة نبات عيش الغراب ، يدخن نرجيلة طويلة ، فنادتها فلم تعرها التفاتاً ، وراحت تتوسل إليها أن تدلها على وسيلة تكبر بها بعض الشيء ، لأن طولها الآن سبعة سنتيمترات ، ولكن الدودة أصرت على أن ذلك الطول مناسب جداً لأى كائن حى – فقد كان طول الدودة سبعة سنتيمترات بالضبط ! وبعد الحاح شديد هبطت الدودة عن قمة

النبات العالى وقالت لألس وهى تختفى بين ألفاف الأعشاب : « أحد جانبى هذا النبات يجعلك تكبرين ، وجانبه الآخر يجعلك تصغرين » !

ولما كان عيش الغراب نباتاً مستديراً تمام الاستدارة فقد تحيرت ألس ماذا تصنع ؟ ثم بسطت يديها على طولها وقطعت لنفسها فى كل يد قطعة منه كبيرة ، وأكلت مما فى يمناها فاذا ذقنها يرتطم بقدميها من فرط ما أصابها من القصر ، وأسرعت تأكل مما فى يسراها فاذا بعنقها يطول كأنه ساق نبات ! ولكنها بقضمة من هنا ثم قضمة من هناك استطاعت أن تصل إلى ارتفاع اثنين وعشرين سنتيمتراً ، بحيث استطاعت أن تدخل أول بيت صغير صادفها فى طريقها ، وكان بيت الدوقة نفسها ! ووجدتها مشتبكة فى مشاجرة مع طباختها ، وهما تتقاذفان بالصحاف وأوانى المطبخ ! وكانت الدوقة تحمل طفلا لها ، وفى وطيس المشاجرة قذفت بالطفل أيضاً ، فاذا به يسقط فى أحضان ألس ، وما أن نظرت فى وجهه حتى وجدته خنزيراً رضيعاً ، لم يلبث أن قفز إلى الأرض وجرى فاختفى داخل الغابة !

ورأت ألس فوق إحدى الأشجار قطة دلتها على الطريق ، وقالت لها : « من ها هنا ستجدين بيت بائع القبعات ، أما من هناك فستجدين بيت الأرنب الصغير وكلاهما مجنون على كل حال ! » .

واختارت طريق الأرنب ، فاذا فى حديقة بيته شجرة كبيرة مدت تحتها مائدة الشاى ، وقد جلس إليها الأرنب وفى ضيافته صانع القبعات ، وبينهما فأرة نوامة يتكئ كلاهما عليها ، وقد تجمع ثلاثتهم فى جانب واحد من المائدة الكبيرة . وبعد الحاح من ألس سمح الأرنب وبائع القبعات لها بالجلوس ، ودارت بين الثلاثة أحاديث غريبة ، وكان صانع القبعات فظاً شكساً فلم يلبث الشجار أن نشب بينه وبين الأرنب ، واستيقظت الفأرة النوامة فهجم عليها ليغرقها فى أبريق الشاى ، وهربت ألس ، وقادتها قدماها فى النهاية إلى الحديقة الغناء التى تنشدها ، وبها ملعب الكروكيت الخاص بملكة الكوبة (وهى ملكة ورق اللعب وعلامتها القلب) وهذه الملكة مولعة بقطع رقاب الناس ، وعبارتها الأثيرة : « اقطعوا رقبته فوراً ! » تنطق بها لأتفه الأسباب ، فلم تعجب هذه الحال ألس ، وقبحت الحديقة الغناء فى عينها ، إلا أن الملكة أعجبت بها وبعثت بها مع حيوان خرافى لزيارة السلحفاة واستمعت بعض الوقت إلى حكاياتها وأحاديثها الحافلة بالهذر ، ثم شاهدت حفلا راقصاً أقامته جماعة من الجنبرى . ودعتها السلحفاة والحيوان الخرافى لسرد مغامراتها منذ رأت الأرنب الأبيض ، ولكنها ما أن مضت فى السرد هنيهة حتى تناهى إلى سمعهم صوت مناد يقول : « لقد بدأت المحاكمة ! » ووجدت صاحبيها يهرعان مع خلق كثيرين إلى القصر ، فجرت معهم إلى هناك . .

وعلى العرش تربع ملك وملكة الكوبة ، وقد غصت القاعة بأخلاط من الطير والحيوان ومجموعة كاملة من أوراق اللعب ، وقد وقف الأعرج (ورقة اللعب التى تحمل صورة الشاب) مكبلا بالأغلال ، وتولى الأرنب النفخ فى البوق باعتباره ياور القصر وحاجب الجلسة ، وفى يده قائمة المتهمين والشهود (الرول) . وعلى مائدة صغيرة تتوسط القاعة صحفة ضخمة بها فطائر ، وفرحت ألس لأنها ظنتها ستوزع على الحاضرين عقب انتهاء المحاكمة . وشرع الأرنب الأبيض يقرأ عريضة الدعوى ، فاذا بالمتهم قد سرق هذه الفطائر التى صنعتها ملكة الكوبة بيديها .

ونودى على الشاهد الأول وهو صانع القبعات فخلط فى كلامه ، فصرفه الملك ، وأرسلت الملكة وراءه من يقطع رقبته . ونودى الشاهد الثانى فاذا به ألس نفسها ، فقررت أنها لا تعرف عن هذا الأمر شيئاً ، وهز الملك رأسه بوقار وهو يسجل هذا الدليل الهام ! ثم دعى المحلفون لاصدار قرارهم ، ولكن الملكة أصرت على نطق الملك بالحكم قبل أن يصدر المحلفون

قرارهم بالتجريم أو البراءة . وثارت ألس لهذه المخالفة الجريئة لأصول العدالة ، وأعلنت رأيها هذا فثارت الملكة وأمرت بقطع رقبتها ، وكانت ألس قد أكلت من بقية النبات الذى بيدها فاستردت قامتها الأصلية ، وبدت أمام ملكة الكوبة كالمارد ، وصاحت بها :

— ومن الذى يكترث لأحكامكم ، وما أنتم إلا أوراق لعب !

وانتفض ورق اللعب وطار فى الهواء وأخذ يتساقط عليها فى حركة هجوم ، فراحت تذوده بيديها وهى تصيح ، وإذا بها تلفى نفسها راقدة على المقعد ورأسها فى حجر أختها التى كانت تذود بلطف بضعة أوراق شجر جافة عن وجهها سقطت من الشجرة التى تستظلان بها ، وتقول لها :

— استيقظى يا ألس ، فقد طال نومك ، وحان موعد عودتنا لتناول الشاى .

٣ — شذرات من القصة

— أن طولها الآن عشر بوصات فحسب . . وانتظرت بضع دقائق لترى هل سيحدث لها مزيد من الانكماش ، وقد تولاها شىء من القلق ، فى هذا الخصوص وقالت لنفسها : « لأن هذا قد ينتهى بتلاشى تماماً مثلما تنطفىء الشمعة . وإنى لأتساءل كيف يصير شكلى عندئذ ؟ » وحاولت أن تتصور كيف يبدو لهب الشمعة بعد نفخها وانطفائها ، لأنها لم تستطع أن تتذكر مشاهدتها لشىء من هذا القبيل إطلاقاً . . .

— « عجباً لأمرى أى عجب ! هاأنذا أتضخم مثلما ينبسط أضخم المناظير المكبرة عندما يفتح عن آخره ! وداعاً يا قدمى ! » فانها حين نظرت إلى قدميها خيل إليها أنهما غابتا عن ناظريها تقريباً لفرط إبتعادهما . « يا لقدمى الصغيرتين المسكينتين ! منذا الذى سيلبسكما الحذاء والجورب بعد الآن يا عزيزتى ؟ أنا واثقة بأنى لن أستطيع ذلك ! فسأكون على مسافة بعيدة جداً عنكما بحيث لا أعنى نفسى بالتفكير فى أمركما ، فعليكما الآن أن تتدبرا أمركما على قدر استطاعتكما » . ثم قالت لنفسها : « ولكنى يجب أن أتلطف معهما وإلا فقد يخطر لهما أن ترفضا السير حيث أريد أن أمضى ! فلأفكر فى هذا . لا بأس بتقديم زوج من الأحذية الجديدة إليهما كلما حل عيد الميلاد » .

— « من أنا ؟ فلأفكر : هل أنا هذا الشخص بعينه عندما استيقظت فى الصباح ؟ يخيل إلى أنى شعرت عندما استيقظت ببعض الاختلاف . ولكن ان لم أكن نفس الشخص فالسؤال التالى من عساى أكون ؟ هذه هى المعضلة الكبرى ! » . . وشرعت تفكر فى سائر الأطفال الذين عرفتهم ممن فى مثل سنها ، لترى هل تمت المبادلة بينها وبين أحد منهم ، وقالت : « أنا واثقة كل الثقة بأننى لست آدا ، لأن شعرها ينمو فى حلقات طويلة جداً ، وشعرى ليست به حلقات على الاطلاق . وأنا واثقة أيضاً بأننى لست مابل ، لأنى أعرف جميع أنواع الأشياء ، أما هى فرباه ! أنها لا تعرف إلا أقل القليل ! وفضلا عن هذا فهى هى وأنا أنا . ويحى ! أن كل هذا محير أشد الحيرة ! سأجرب الآن لأتبين هل أعرف جميع الأشياء التى كنت أعهدنى أعرفها من قبل . سنرى ! ٤ ٥ ١٢ و ٤ ٦ ١٣ و ٤ ٧ ويحى ! لن أصل بهذا المعدل إلى عشرين . ومع هذا فجدول الضرب لا قيمة له . فلنجرب الجغرافيا : لندن عاصمة باريس . وباريس عاصمة روما . وروما . . لا ! هذا كله خطأ . أنا متأكدة من هذا ! لا بد أنه حصل تبادل بينى وبين مابل ! سأجرب تسميع مقطوعة كيف استطاع التمساح الصغير » . وعقدت يديها فى حجرها كأنها تزمع أن تسمع دروسها وراحت تلقى المقطوعة ، إلا أن صوتها وقع فى أذنها موقعاً خشناً غريباً . فقالت ألس المسكينة : « أنا واثقة أن الكلمات ليست على هذا النحو » . وامتلأت عيناها بالدموع مرة أخرى وهى ماضية فى طريقها ، فانزلقت قدمها وبعد

برهة : طش ! إذابها غارقة إلى ذقنها فى ماء ملح . وكان أول ما خطر لها أنها سقطت على نحو ما فى اليم ، فقالت لنفسها : « أستطيع حينئذ أن أعود بسكة الحديد » . ثم تبينت أنها وقعت فى بركة الدموع التى سفحتها عندما كان طولها تسعة أقدام . وقالت ألس وهى تسبح هنا وهناك تحاول أن تجد وسيلة للخروج من البركة : « ليتنى لم أسرف فى البكاء ! وأحسبنى سأنال عقابى على كثرة البكاء بالغرق فى دموعى ! وسيكون ذلك شيئاً عجيباً ولا شك ! وان كان كل شىء يبدو فى هذا اليوم عجيباً » .

— « أحسبنى لا بد لى أن آكل أو أشرب شيئاً ما . ولكن السؤال الكبير هو ما هذا الشىء ؟ » وكان السؤال الكبير يقيناً ماذا تأكل أو تشرب ؟ وجعلت ألس تنظر فى كل ما حولها من الأزهار وأعواد العشب ولكنها لم تر شيئاً يصلح فى نظرها أن تأكله أو تشربه فى هذه الظروف . وأبصرت نباتاً كبيراً من نوع عيش الغراب نامياً بالقرب منها وإرتفاعه يقرب من ارتفاعها ، ولما نظرت تحته وعن جانبيه وخلفه ، خطر لها أن تنظر أيضاً إلى ما فوق قمته ، واستطالت فى وقفتها ناهضة على أخمص قدميها وألقت نظرة فوق حافة عيش الغراب ، فالتقت عيناها على الفور بعينى دودة كبيرة زرقاء كانت جالسة فوق قمة ذلك النبات معقودة اليدين على صدرها تدخن نرجيلة أو غليوناً طويلا جداً بهدوء غير ملقية بالها إليها أو إلى أى شىء آخر . فظلت الدودة تنظر إلى ألس وألس تنظر إليها برهةمن الزمن فى صمت وأخيراً نزعت الدودة غليونها الطويل من فمها ، وقالت لها فى صوت يداعبه النعاس ؟ من أنت ؟ وهى ليست بالفاتحة المشجعة على الحديث ، فأجابتها ألس على استحياء : « أنا . . . لا أكاد أدرى يا سيدتى من أنا فى الوقت الحاضر . ولكنى على الأقل أعرف من كنت عندما استيقظت هذا الصباح . وان كنت أعتقد أننى لا بد قد تغيرت عدة مرات منذ ذلك الحين » فقالت الدودة بجفاء : « ما الذى تعنين بهذا الكلام . فسرى نفسك ! » فقالت ألس : « لا أستطيع أن أفسر نفسى يا سيدتى لأنى لست نفسى كما ترين » . فقالت الدودة : « بل لست أرى شيئاً » . فأجابتها ألس بغاية التهذيب : « أخشى أن أكون عاجزة عن زيارة التوضيح ، لأنى شخصياً لا أستطيع أن أفهم الموضوع كى أفهمك إياه . واختلاف حجمى عدة مرات فى يوم واحد مسألة محيرة لعقلى جداً » . فقالت الدودة : « ليس فى هذا ما يحير » فقالت ألس : « لعلك لم تكتشفى ذلك بعد . ولكنك عندما تتحولين إلى شرنقة — وهذا ما سيحدث لك يوماً ما كما تعلمين — ثم عندما تتحولين مرة أخرى إلى فراشة ، ستجدين الأمر غريباً بعض الشىء . أليس كذلك ؟ » فقالت الدودة : « مطلقاً » فقالت ألس : « ربما كان شعورك مختلفاً عن شعورى . فكل ما أعرفه أن ذلك يبدو لى أنا غريباً جداً » . فقالت الدودة : « أنت ! ؟ من أنت ؟ » فعاد بهما هذا السؤال إلى مستهل الحديث بينهما . واستاءت أليس بعض الشىء لأن الدودة لا تتفوه إلا بعبارات مقتضبة جداً ، فبسطت قامتها وشبت على الإخمص قدميها وقالت بكل جد : « أعتقد أنك ينبغى أن تخبرينى أولا من أنت » . فسألتها الدودة : « لماذا ؟ » فكان هذا سؤالا آخر محيراً ، ولم تستطع ألس أن تعثر فى ذهنها على سبب واحد وجيه ، وخيل إليها أن الدودة متكدرة المزاج جداً فتحولت عنها لتنصرف ، فنادتها من خلفها : « إرجعى لدى شىء هام أقوله لك ! » وتوسمت ألس الخير فى ذلك القول فعادت إليها ، وعندئذ قالت الدودة : « تحكمى فى غضبك » فقالت ألس وهى تزدرد غضبها على قدر استطاعتها : « أهذا كل ما أردت أن تقوليه لى » فقالت الدودة : « لا » . وظلت بضع دقائق تنفث الدخان من غير أن تتكلم ، ولكنها أخيراً بسطت ذراعيها المطويين فوق صدرها وأخرجت الغليون الطويل من فمها مرة أخرى وقالت : « إذن أنت تعتقدين أنك

تغيرت ؟ » فقالت ألس : « أخشى أن يكون الأمر كذلك يا سيدتى . فلم يعد فى إستطاعتى أن أتذكر الأشياء كما كنت أعهدنى أتذكرها ، وحجمى لا يستقر على حال واحدة عشر دقائق متوالية ؟ » .

— ابتسمت القطة عندما رأت ألس ، فخطر لها أنها تبدو طيبة القلب ، ثم قالت فى نفسها ولكن لها أظفاراً طويلة جداً وأسناناً كثيرة كبيرة ، فينبغى أن تعاملها باحترام . وشرعت تقول لها فى كثير من الخجل وهى لا تدرى هل يعجبها كلامها أم لا حين تناديها « يا هرة تشيشاير » ، ولكن القطة استقبلت هذا النداء بمزيد من الابتسام ، فقالت ألس فى نفسها لا بد أن هذا النداء راقها ، واستطردت تقول لها : « هل لك أن تدليني من فضلك على الطريق التى ينبغى أن أسلكها من هنا ؟ » فقالت لها القطة : « هذا يتوقف إلى حد كبير على المكان الذى تريدين أن تصلى إليه » . فقالت ألس : « أنا لا أبالى كثيراً إلى أين أمضى » . فقالت القطة : « إذن ليس مهماً أى طريق تسلكين ! » فقالت ألس على سبيل التوضيح : « أنا لا أبالى أين أمضى بشرط أن أصل إلى مكان ما » . فقالت القطة : « هذا شىء محتوم إن مشيت فى أى إتجاه مسافة كافية » . وأحست ألس أن هذا شىء لا يمكن إنكاره ، فألقت عليها سؤالا آخر : « أى نوع من الناس يعيشون بالقرب من هنا » ؟ فقالت القطة وهى تلوح بمخلبها الأيمن : « فى ذاك الاتجاه يعيش صانع قبعات » . ثم لوحت بمخلبها الآخر وقالت : « أما فى ذاك الاتجاه فيعيش أرنب برى . وسواء عليك أن تزورى أيهما شئت ، فكلاهما مجنون » فقالت ألس : « ولكنى لا أريد أن أقيم بين مجانين » . فقالت القطة : « لا حيلة لك فى هذا . فكلنا ها هنا مجانين . وأنا مجنونة . وأنت مجنونة » » . فقالت ألس « وكيف عرفت أننى مجنونة ؟ » فقالت القطة : « لا بد أن تكونى مجنونة ، وإلا لما جئت إلى هنا » . ولم تجد ألس فى ذلك القول حجة ناهضة ، ومع هذا أردفت تقول : « وكيف عرفت أنك مجنونة ؟ » فقالت القطة : « أولا الكلب ليس مجنوناً . هل تقرين هذا الكلام ؟ » فقالت ألس : « أظن هذا » . فاستطردت القطة : « وأنت ترين الكلب يزمجر عندما يغضب ويهز ذيله عندما يسر . أما أنا فأزمجر عندما أسر ، وأهز ذيلى عندما أغضب . فأنا إذن مجنونة ! » فقالت ألس : « أنا أسمى ذلك قرقرة لا زمجرة » . فقالت القطة : « سمه ما تشائين . فأنا مجنونة على كل حال ! » .

— كانت تحت الشجرة أمام البيت مائدة ممدودة ، والأرنب البرى وصانع القبعات يتناولان الشاى فوقها وبينهما فأرة نوامة يستخدمها الاثنان وسادة يريحان فوقها مرفقيهما ويتبادلان الأحاديث فوق رأسها . وكانت المائدة كبيرة ولكن الثلاثة إحتشدوا معاً عند ركن منها . وصاحوا عندما رأوا ألس مقبلة : « لا مكان ! لا مكان ! » فقالت ألس باستنكار وهى تستقر فى مقعد وثير ذى ذراعين عند أحد طرفى المائدة : « بل ثمة متسع كبير ! » فقال الأرنب البرى بلهجة مشجعة : « هل لك فى شىء من النبيذ ؟ » فنظرت ألس فى طول المائدة وعرضها فلم تر فوقها شيئاً سوى الشاى فقالت : « ولكن لا أرى هنا نبيذاً ! » فقال الأرنب البرى : « الواقع أنه ليس لدينا نبيذ » . فقالت ألس بغضب : « إذن لم يكن من التهذيب فى كثير أن تعزم على به » . فقال الأرنب البرى : « ولم يكن من التهذيب فى كثير أن تجلسى من غير أن نوجه إليك الدعوة » . فقالت ألس : « لم أكن أدرى أنها مائدتكم لأنها معدة بصحاف وفناجين يزيد عددها على ثلاثة بكثير » . فقال صانع القبعات : « شعرك بحاجة إلى قص » . وكان قد لبث ينظر إلى ألس برهة من الزمن بفضول شديد فكان هذا أول كلام يوجهه إليها ، فأجابته ألس بشىء من الصرامة : « ينبغى ألا توجه ملحوظات شخصية لأحد . فهذا سوء أدب ضخم » . ففتح صانع القبعات عينيه على سعتهما عندما سمع هذا

الكلام . ولكن كل ما قاله لها هو : « لماذا يشبه الغراب مائدة الكتابة ؟ » فقالت ألس فى نفسها : « يبدو أننا سنحظى بشيء من المرح الآن ! وإنى لمسرورة لأنهما شرعا يتطارحان الأحاجى » . وقالت بصوت مرتفع : « أعتقد أنى أعرف الجواب الصحيح » . فقال الأرنب البرى : « أتزعمين أنك عرفت الجواب المطلوب ؟ » فقالت ألس : « بالضبط » فقال الأرنب البرى : « إذن قولى لنا ماذا تعنين » فقالت ألس بتسرع : « إنى أعنى ما أقول . وما أعنيه هو ما أقوله » . فقال صانع القبعات : « ليس هذا هو ذاك على الأطلاق ! لكأنى بك تقولين بالمثل أن عبارة (أنا أرى ما آكل) هى بعينها (أنا آكل ما أرى !) » .

وساد الصمت برهة وجلسوا بغير حديث وراحت ألس تفكر فى كل ما تستطيع أن تذكره عن الغربان وموائد الكتابة . ولم يكن ذلك بالشيء الكثير فى الواقع . وكان صانع القبعات هو الذى بدأ بتمزيق حجاب الصمت قائلا : « فى أى يوم من الشهر نحن ؟ » وكان قد أخرج ساعته من جيبه وراح ينظر إليها بقلق ويهزها بين الحين والحين ويلصقها بأذنه . ففكرت ألس قليلا ثم قالت : « فى اليوم الرابع » فتنهد صانع القبعات وقال : « أخطأت فى يومين ! » . ونظرت ألس من فوق كتفه فى فضول وقالت : « يا لها من ساعة عجيبة ! إنها تدل على تاريخ اليوم من الشهر ولا تدل على ميقات الساعة من اليوم ! » فغمغم صانع القبعات قائلا : « ولماذا ينبغى أن تدل على ميقات الساعة ؟ هل ساعتك أنت تدلك على السنة التى نحن فيها ؟ » فأجابت ألس على الفور : « كلا بالطبع . لأن السنة الواحدة تظل بدون تغيير وقتاً طويلا جداً » .

— ولما لاحظ صانع القبعات أن الفأرة النوامة عادت للاستغراق فى النوم صب قليلا من الشاى الساخن فوق أنفها ، فهزت رأسها بضيق وقالت من غير أن تفتح عينيها : « طبعاً طبعاً . هذا ما كنت أنا نفسى أهم بقوله لولا أنك قلته ! » والتفت صانع القبعات إلى ألس مرة أخرى وسألها : « هل عرفت حل اللغز ؟ » فأجابته ألس : « لا . لقد نفدت حيلتى . فما الحل ؟ » فقال صانع القبعات : « لا علم لى بذلك على الاطلاق ! » وقال الأرنب : « ولا أنا ! » فتنهدت ألس فى إعياء وقالت : « أعتقد أنه يجمل بكما أن تصنعا شيئاً أفضل من تضييع وقتكما فى إلقاء ألغاز لا حل لها » . فقال صانع القبعات : « لو أنك عرفت الوقت مثلما أعرفه أنا لما تحدثت عن تضييعه » .

— قال الأرنب البرى وهو يتثاءب : « أقترح أن نغير الموضوع . فقد سئمت هذا الحديث ، وليت الآنسة الصغيرة تحكى لنا حكاية » . فقالت ألس وقد أزعجها الاقتراح « لا أحسبنى أعرف حكاية أرويها » . فصاح الاثنان بصوت واحد « إذن يجب أن تحكى لنا الفأرة النوامة حكاية . إستيقظى أيتها الفأرة النوامة ! » وراحا يقرصانها من جانبيها فى وقت واحد . ففتحت الفأرة النوامة عينيها ببطء وقالت بصوت ضعيف أجش : « لم أكن نائمة . فقد سمعت كل كلمة قلتموها » . فقال الأرنب البرى : « إحكى لنـــا حكاية ! » وتوسلت إليها ألس قائلة : « نعم أرجوك أن تفعلى ! » وقال صانع القبعات : « وأسرعن فى سردها وإلا نمت مرة أخرى قبل أن نتفرغى منها ! » فقالت الفأرة النوامة فى سرعة شديدة : « يحكى أنه كانت فى سالف العصر والأوان ثلاث شقيقات صغيرات ، وكانت أسماؤهن على التوالى إلسى ولاسى وتلى . وكن يعشن معاً فى قاع بئر » . فقالت ألس التى تبدى على الدوام إهتماماً عظيما بمسائل الطعام والشراب : « وماذا كن يأكلن ؟ » فقالت الفأرة النوامة بعد أن فكرت دقيقة أو دقيقتين : « كن يعشن على العسل الأسود » فاعترضت ألس بلطف قائلة : « ما كن ليصنعن هذا وإلا أصابهن من هذا الطعام مرض » . فقالت الفأرة النوامة : « وكذلك كن فعلا : مريضات

جداً ! » وحاولت ألس أن تتصور إمكان مثل هذا الأسلوب الشاذ من الحياة ، ولكن الأمر أعياها ، فقالت للفأرة النوامة : « ولكن لماذا كن يعشن فى قاع بئر ؟ » وقاطع الأرنب البرى الحديث قائلا لألس فى إلحاح شديد : « تناولى مزيداً من الشاى » . فأجابته ألس بلهجة تنم على الاستياء : « ولكنى لم أتناول منه شيئاً بعد . فكيف يمكننى أن أتناول المزيد منه ؟ » فقال صانع القبعات : « لعلك تعنين أنك لا تستطيعين أن تتناولى منه أقل مما تناولت لا أكثر ، فمن السهل جداً أن يزيد الإنسان على لا شىء ، ولكن يستحيل عليه أن ينتقص من لا شىء شيئاً ! » فقالت ألس : « لم يطلب أحد منك أن تبدى رأيك » . فسألها صانع القبعات بلهجة المنتصر : « من الذى يوجه الآن ملاحظات شخصيه ؟ » ولم تدر ألس بماذا ترد على هذا الكلام فصبت لنفسها شيئاً من الشاى ، وأخذت جانباً من الخبز والزبد ثم إلتفتت إلى الفأرة النوامة وأعادت عليها سؤالها : « لماذا كن يعشن فى قاع بئر ؟ » فصمتت الفأرة النوامة مرة أخرى دقيقة أو دقيقتين لتفكر فى هذا السؤال ثم قالت : « لأنه كان بئر عسل أسود » فقالت ألس بغضب شديد : « لا وجود لشىء من هذا القبيل ! » ولكن صانع القبعات والأرنب البرى صاحا بها : « شسن ! شسن ! » وقالت الفأرة النوامة بامتعاض : « إذا لم يسعك أن تكونى مهذبة فمن الخير لك أن تتمى الحكاية أنت » . فقالت ألس بتواضع شديد : « لا . أرجوك أن تستمرى ! لن أقاطعك بعد ذلك . بل إنى أقول أنه قد توجد بئر من هذا القبيل » .



عيون الأخبار لابن قتيبة

بقلم
الأستاذ إبراهيم الإبيارى

ابن قتيبة

هو أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينورى المروزى ، والمروزى نسبة إلى مرو — قصبة خراسان — وكان أبوه « مسلم » من أهلها . والدينورى نسبة إلى دينور — مدينة من أعمال الجبل قرب قوميسين — ولى أبو محمد قضاءها وأقام بها مدة فنسب إليها .

وكان مولد أبى محمد سنة ٢١٣ هـ ، لم يذكر واحد ممن أرخو له . وهم كثيرون . الشهر الذى ولد فيه .

ويذكر ابن النديم (٣٢٨ هـ) وابن الأنبارى (٥٧٧ هـ) وابن الأثير (٦٠٦ هـ) أن مولده كان بالكوفة . على حين يذكر الخطيب البغدادى (٤٦٢ هـ) والسمعانى (٥٦٢ هـ) والقفطى (٦٤٦ هـ) أن مولده كان ببغداد .

وهؤلاء المؤرخون الذين يختلفون فى مكان ولادة ابن قتيبة يختلفون فى وفاته . فيذكر الخطيب البغدادى روايتين عن وفاته : احداهما تقول : إن وفاته كانت فى ذى القعدة من سنة سبعين ومائتين . والثانية تقول : إن وفاته كانت فى الليلة الأولى من رجب سنة ست وسبعين ومائتين . ويسكت الخطيب فلا يرجح رواية على رواية .

ويقتصر ابن الأنبارى على الرواية الثانية وهى أن وفاته كانت سنة ست وسبعين ومائتين ، ولا يشير إلى الرواية الأولى .

ويزيد ابن خلكان (٦٨١ هـ) على روايتى الخطيب رواية فيقول : توفى فى ذى القعدة سنة سبعين ، وقيل سنة إحدى وسبعين ، وقيل أول ليلة من رجب سنة ست وسبعين ومائتين . غير أنه لا يترك هذه الروايات دون أن يعقب حاكماً فيقول : والأخيرة أصح الأقوال .

وثمة دليل يزكى ابن خلكان فى حكمه ، وذلك أن قاسم بن أصبغ الأندلسى (٢٤٧ هـ — ٣٤٠ هـ) وهو ممن أخذوا عن ابن قتيبة ببغداد ، كانت رحلته إلى المشرق سنة (٢٧٤ هـ) .

ولا يعنينا بعد ذلك ما ورد عن الألوسى نعمان بن محمود بن عبدالله (١٣١٧ هـ) فى كتابه « جلاء العينين فى محاكمة الأحمدين » (ص ٢٣٦) بأن وفاة ابن قتيبة كانت سنة ٢٦١ هـ .

وفى بغداد كانت نشأة ابن قتيبة وحياة التلقى ، إذ المعروف أنه قرأ على أحمد بن سعيد اللحيانى ، صاحب أبى عبيدالقاسم بن سلام ، كتاب الأموال فى سنة

٢٣١ ﻫ فى بغداد . وإذا عرفنا أن مولد ابن قتيبة كان سنة ٢١٣ ﻫ عرفنا أن عمر ابن قتيبة كان حينذاك ثمانية عشر عاماً . وهذا يؤيد ما ذهبنا إليه من أن نشأته كانت ببغداد . وبعد ذلك كانت رحلته إلى الدينور فيما بين سنتى ٢٣٢ ﻫ و ٢٤٧ ﻫ ، وهى المدة التى وزر فيها أبو الحسن عبدالله بن يحيى بن خاقان للمتوكل والتى فيها اصطنع ابن قتيبة وأظله بظل جاهه والتى فيها صنف له ابن قتيبة كتابه « أدب الكاتب » وأثنى عليه فى خطبته ثم كانت بعدها عودة ابن قتيبة إلى بغداد إلى أن مات فيها فيما نعلم . فالخطيب البغدادى يذكر فى تاريخه (١١ : ٨) أن ابنه أبا جعفر أحمد ولد له ولد اسمه عبد الواحد فى بغداد سنة سبعين ومائتين ، ونعلم أن أبا جعفر كان يعيش فى بغداد مع أبيه إلى أن انتقل إلى مصر بعد وفاة أبيه .

وهكذا كانت حياة ابن قتيبة بين بغداد والدينور ؛ فى بغداد ولد وفى بغداد نشأ حتى إذا ما شب وبلغ مبلغ الرجال أو كاد وأدرك الثلاثين أو جاوزها بقليل وأنس أنه مفيد من علمه فى غير بغداد رحل إلى الدينور حيث ابن خاقان وزير للمتوكل .

فهو لم يترك بغداد إلا بعد أن مل له الأخذ عن شيوخه والتلقى عنهم ، ولقد كانوا كثرة يذكر المؤرخون منهم نحواً من الثلاثين ما بين محدث وفقيه وأديب ولغوى وشاعر . وهم :

١ — مسلم بن قتيبة ، والد أبى محمد الذى نترجم له . وقد حدث عنه أبو محمد غير مرة ، نقرأ له ذلك فى كتابه « عيون الأخبار » وفى كتابه « المعارف » .

٢ — أحمد بن سعيد اللحيانى ، صاحب أبى عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤ ﻫ) وقد قرأ عليه أبو محمد كتابيه — أعنى كتابى أبى عبيد — وهما : « الأموال » و « غريب الحديث » . وكان ذلك فى سنة ٢٣١ ﻫ . أى وسنه نحواً من ثمانية عشر عاماً ، كما ذكرنا .

٣ — أبو عبيد محمد بن سلام الجمحى (٢٣٢ ﻫ) وكان راوية عالماً بالأخبار . ومن كتبه :

(أ) « طبقات الشعراء الجاهليين والاسلاميين » مطبوع .

(ب) « غريب القرآن » .

(ج) « بيوتات العرب » .

٤ — ابن راهويه أبو يعقوب اسحاق بن ابراهيم (١٦١ ﻫ — ٢٣٨ ﻫ) عالم خراسان فى عصره وكان من كبار الحفاظ صحب الشافعى وناظره . وروى عنه أكثر رجال الحديث الستة وكانت له رحلات إلى العراق والحجاز والشام واليمن. وما من شك فى أن ابن قتيبة أخذ عنه فى خرجة من خرجاته إلى العراق .

٥ — أبو عبدالله حرملة بن يحيى التجيبى المصرى (١٦٦ — ٢٤٣ ﻫ) ففيه محدث مولده ووفاته بمصر . وهو من أصحاب الشافعى . ومن كتبه : « المبسوط والمختصر » .

٦ — يحيى بن أكثم القاضى (١٥٩ — ٢٤٢ ﻫ) وكان من أجل الفقهاء ولى للمأمون قضاء البصرة ثم كان قاضى قضاة بغداد له ثم للمتوكل إلى أن عزله سنة ٢٤٠ ﻫ ورحل إلى مكة يجاور بها . وفى إقامته تلك بمكة أخذ عنه ابن قتيبة . وما من شك فى أن ذلك كان فى حجة له فيما بين سنتى ٢٤٠ ﻫ و٢٤٢ ﻫ وهى السنة التى توفى فيها يحيى .

٧ — دعبل بن على الخزاعى الشاعر (١٤٨ — ٢٤٦ ﻫ) وكانت إقامته ببغداد . وكان شاعراً مجيداً .

٨ — أبو حاتم السجستانى سهل بن محمد بن عثمان (٠٠٠ — ٢٤٨ ﻫ) وكان عالماً باللغة والشعر له أكثر من ثلاثين كتاباً . ويقول الأزهرى فى مقدمة كتابه « التهذيب » وهو يتحدث عن أبى حاتم : « وقد جالسه عبدالله بن مسلم بن قتيبة » .

٩ — شبابة بن سوار الفزارى (٠٠٠ — ٢٥٥ ﻫ) محدث ثقة وكان يقول بالإرجاء .

١٠ – الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر (١٦٣هـ – ٢٥٥ هـ) وكان إماماً فى الأدب وهو رأس الفرقة الجاحظية من المعتزلة وتصانيفه كثيرة .

وقد صرح ابن قتيبة بالنقل عنه فى كتابه « عيون الأخبار » حيث يقول : (٣ : ١٩٩ و ٢١٦ و ٢٤٩) « وفيما أجاز لنا عمرو بن بحر من كتبه » .

١١ – الرياشى أبو الفضل العباس بن الفرج (١٧٧ هـ – ٢٥٧ هـ) وكان لغويًّا راوية عارفاً بأيام العرب . ومن كتبه : « كتاب الخيل » و « كتاب الابل » .

هؤلاء جملة ممن روى عنهم ابن قتيبة يمثلون نواحى متميزة من لغة وأدب وفقه وحديث . ومن أهملنا ذكرهم لا يخرجون فيما يعون عن هذه النواحى .

وكما أخذ ابن قتيبة أعطى فاذا هو الآخر يملى فى اللغة والنحو والأدب والفقه والحديث . يفرد للناحية الواحدة كتاباً كما يجمع بين نواح مختلفة فى كتاب .

(أ) فله فى اللغة ، وأعنى ما يمس اللغة كلمات وما وراء تلك الكلمات من دلالات يجمعها غرض خاص . أو تنتظم حول شىء بعينه ، فكان شبه معجم خاص ولم يبلغ أن يكون معجماً عاما .

١ – غريب القرآن .

٢ – مشكل القرآن .

والكتابان مطبوعان .

٣ – غريب الحديث . ومنه قطعة بالخزانة الظاهرية بدمشق .

٤ – اصلاح غلط أبى عبيدة فى غريب الحديث .

٥ – المسائل والأجوبة فى الحديث واللغة . وهو مطبوع .

ويكاد ينضم إلى هذا النوع من التأليف اللغوى كتب أخرى لابن قتيبة تحوى مادة حول أغراض خاصة هى باللغة ألصق ، وهى :

١ – كتاب الأشربة ، وهو مطبوع .

٢ – خلق الإنسان .

٣ – كتاب الخيل .

٤ – كتاب الأنواء . ومنه مخطوطة بالخزانة التركية بالقاهرة .

٥ – الميسر والقداح . وهو مطبوع .

٦ – الجرائيم . وفى الخزانة الظاهرية منه نسخة تحمل اسم ابن قتيبة .

(ب) وله فى النحو :

١ – القراءات ، أو اعراب القراءات .

٢ – جامع النحو الكبير .

٣ – جامع النحو الصغير .

(ج) ونستطيع أن نعد له فى الحديث هذه الكتب التى قدمتها فى باب اللغة والتى تتصل بغريب الحديث كما نستطيع أن نضم إليها :

١ – تأويل مختلف الحديث ، وهو مطبوع .

(د) وفى الفقه ألف ابن قتيبة :

١ – جامع الفقه .

ونستطيع أن نضيف إليه كتابيه اللذين ذكرا من قبل فى اللغة وهما :

٢ – الأشربة .

٣ – الميسر والقداح .

فهما إلى جانب ما فيهما من مادة لغوية يعرضان لأحكام فقهية .

(هـ) وبعد هذا يأتى جهد ابن قتيبة فى الناحية الأدبية ، وهى الناحية التى استوعبت الكثير من جهد ابن قتيبة وكان فيها مؤلفاً ذا نزعتين :

١ – نزعة خاصة يملى فيها عن غرض خاص ، كالشعر والكتابة .

٢ – نزعة عامة يملى فيها عن أغراض متفرقة أقرب إلى أغراض الموسوعات الأدبية التى تجمع متفرقات من هنا ومن هناك يحتاج إليها الأديب . إذ كان لا يستوى

أن يكون الرجل أديباً إلا إذا اجتمعت له أطراف من المعرفة .

ولقد شاع هذا اللون الموسوعي فى الأدب والتأريخ قبل ابن قتيبة ، ألف وكيع فيه كتابه « الشريف » الذى حاكاه ابن قتيبة فى كتابه « المعارف » ، كما ألف ابن حبيب (٢٤٥ هـ) كتاب « المحبر » الذى يقال عنه : إن « المعارف » لابن قتيبة صورة منه .

ومن كتب ابن قتيبة ذات الغرض الخاص فى الأدب :

١ — كتاب عيون الشعر .

٢ — طبقات الشعراء ، وهو مطبوع .

٣ — كتاب أدب الكاتب ، وهو مطبوع . نستطيع أن نعده من هذا اللون إذا نظرنا إليه على أنه يعالج غرضاً واحداً ، ونستطيع أن نعده من الصنف الثانى الذى سأسوقه إذا نظرنا إلى أغراضه المختلفة .

أما عن تآليف ابن قتيبة فى الأغراض الموسوعية الجامعة فنها :

١ — كتابه المعارف .وقد عرفت أن ابن قتيبة كان مسبوقاً إلى مثل هذا اللون من التآليف سبقه فيه وكيع وابن حبيب ثم كان له معاصر ألف فى هذا الغرض هو ابن رسته أبو علي أحمد بن عمر فقد ضمن كتابه «الأعلاق النفيسة» جملة من الأبواب التى انتظمها كتاب «المعارف».

وجاء بعد ابن قتيبة من حاكى وقلد فابن الجوزى (٧٩٧ هـ) فى كتابه « تلقيح فهوم الأثرة فى التاريخ والسيرة » يحكى ابن قتيبة فى كتابه « المعارف » .

٢ — كتاب المعانى الكبير — والكتاب يشمل على اثنى عشر كتاباً :

كتاب الفرس ، ستة عشر باباً — كتاب الإبل ، ستة عشر باباً — كتاب الحرب ، عشرة أبواب — كتاب القدور ، عشرون باباً — كتاب الديار ، عشرة أبواب — كتاب الرياح ، واحد وثلاثون باباً — كتاب السباع والوحوش ، سبعة عشر باباً — كتاب الهوام ، أربعة عشر باباً — كتاب الدواهى ، سبعة أبواب — كتاب النساء والغزل ، باب واحد — كتاب الشيب والكبر ، ثمانية أبواب — كتاب تصحيف العلماء ، باب واحد .

وقد طبع من هذا الكتاب بعضه بالهند : كتاب العرب وعلومها . ونقل عنه ابن عبد ربه فى كتابه العقد (٢ :٨٨) طبعة بلاق .

٣ — كتاب عيون الأخبار ، وهو ما سنحدثك عنه فى تفصيل .

وبعد هذا فابن قتيبة قد عاش فى جو صاخب بالآراء الدينية وكان غير بعيد بعلمه عن هذا فكان له :

١ — الرد على المشبهة ، وهو مطبوع .

وهذه الكتب التى ذكرناها لابن قتيبة تكاد تكون هى كل كتبه ويكاد يكون ما ذكر له بعدها أبواب من هذه الكتب ، لا يدفعنا عن ذلك قول صاحب « التحديث عن مناقب أهل الحديث » بأن كتب ابن قتيبة بلغت ثلثمائة كتاب .

وثمة كتاب شاعت نسبته إلى ابن قتيبة هو كتاب « الإمامة والسياسة » ، والأدلة كثيرة على أنه ليس له ، منها :

١ — أن الذين ترجموا لابن قتيبة لم يذكروا هذا الكتاب بين ما ذكروه له من كتب « هذا إذا استثنينا التوزرى أبا عبدالله فهو ينقل فى الفصل الثانى من الباب الرابع والثلاثين من كتابه « صلة السمط » نقولا عن كتاب الإمامة والسياسة عازياً الكتاب إلى ابن قتيبة .

وما كان التوزرى معاصراً لابن قتيبة أو قريبا من معاصر فيحتج بقوله ، فلقد كانت وفاته سنة (٦٨١ هـ) وما أبعد ما بينه وبين ابن قتيبة ، وكانت الكتب التى ترجمت لابن قتيبة عمدته فى ذلك ولقد قدمنا أن ليس ثمة كتاب ذكر ذلك ، وظاهر أن التوزرى وقع على نسخة من الإمامة والسياسة تحمل اسم

ابن قتيبة فاجتزأ بذلك ولم يعنّ نفسه بالبحث عن صحة هذه النسبة .

٢ — فى الكتاب ما يشير إلى أن مؤلفه كان بدمشق. والمعروف أن ابن قتيبة لم تكن له رحلة إلى دمشق .

٣ — يروى مؤلف الكتاب عن أبى ليلى . وأبو ليلى كان قاضياً بالكوفة سنة ١٤٨ هـ أى قبل مولد ابن قتيبة بخمس وستين سنة .

٤ — كما يروى مؤلف الكتاب خبر فتح الأندلس عن امرأة شهدته . وفتح الأندلس كان قبل مولد ابن قتيبة بنحو من مائة وعشرين سنة .

وغير كتاب الإمامة والسياسة وصية يقال إن ابن قتيبة كتبها إلى ولده ، وقد نشرها الدكتور اسحاق موسى الحسينى فى مجلة الجامعة الأمريكية ببيروت . ولكن أسلوب هذه الوصية يدفع نسبتها إلى ابن قتيبة .

وبقدر ما اجتمع لابن قتيبة من مشايخ ، وبقدر ما اجتمع له من علم ، اجتمع له تلاميذ نقلوا عنه نقوله ، ورووا عنه علمه ، نذكر منهم :

١ — ابنه أحمد (٣٢٢ هـ) ويقول عنه عياض فى كتابه « المدارك » إنه كان يحفظ كتب أبيه كما يحفظ القرآن .

٢ — أحمد بن مروان المالكى (٢٩٨ هـ) وقد روى عن ابن قتيبة كتاب « تأويل مختلف الحديث » ، وبروايته انتهى إلينا .

٣ — أبو القاسم إبراهيم بن محمد بن أيوب بن بشير الصائغ (٣١٣ هـ) وقد روى عن ابن قتيبة كل مصنفاته .

٤ — أبو محمد عبيدالله بن عبد الرحمن السكرى (٣٢٣ هـ) وقد سمع عن ابن قتيبة كتاب « غريب الحديث » ، كما سمع عنه « إصلاح الغلط » سنة ٢٦٨ هـ وقد انتهى إلينا بروايته عنه كما انتهى إلينا بروايته عنه أيضاً كتاب « المسائل والأجوبة » .

٥ — قاسم بن أصبغ الأندلسى (٣٤٠ هـ) وفى رحلته إلى الشرق سنة ٢٧٤ هـ قرأ على ابن قتيبة كتاب « المعارف » وكتاب « شرح غريب الحديث » .

٦ — عبدالله بن جعفر بن درستويه الفسوى (٣٣٥ هـ) وقد انتهى إلينا من روايته عن ابن قتيبة « كتاب الأشربة » .

٧ — أبو بكر أحمد بن الحسين بن إبراهيم الدينورى . وقد قرأ على ابن قتيبة كتاب « تأويل مختلف الحديث » .

* * *

والحياة التى نشأ ابن قتيبة فى ظلها فى بغداد كانت حياة علم ورأى تفيض بهذا كله الذى أخذ منه ابن قتيبة عن شيوخه وأخذه عنه تلاميذه .

فلقد شارك فى محنه خلق القرآن وكان له فيها رأى ، وشارك فى فتنة المشبهة والمجسمة وكان له فيها رأى ، وشارك فى الخلاف النحوى بين البصرة والكوفة وجعل بينهما مدرسة ثالثة فى بغداد كان هو راعيها ، وشارك فى الرد على الشعوبية حين كانت لهم جولات فى تنقص العرب . ثم لقد رأى العصر عصر إلمام ومشاركة فى كل العلوم فكان إماماً من هؤلاء العلماء المشاركين .

ولكن هذا جر على ابن قتيبة كثيراً من القيل والقال ، منه ما هو له ومنه ما هو عليه ، وكان شأنه فى ذلك شأن غيره ، فمن ألف استهدف .

وكما وثقه ابن تيمية والحافظ السلفى والخطيب البغدادى والحافظ الذهبى وابن الجوزى وابن خلكان وقالوا عنه إنه كان ثقة ديناً وعالماً فاضلا ، ضعفه آخرون ، منهم : الدارقطنى أبو الحسن على بن عمر والبيهقى أبو بكر أحمد بن الحسين واتهموه بأنه كان يميل إلى التشبيه والتجسيم ويرى رأى الكرامية ، وهم أقرب ما يكونون إلى المشبهة وينعون على « على » صبره على ما جرى لعثمان .

وكما لم يسلم ابن قتيبة ممن يؤذيه فى دينه لم يسلم ممن يؤذيه فى علمه ، فاتهمه ابن الأنبارى (٢٣٨ هـ) بالاعتماد على الشاذ من اللغة ، كما اتهمه أبو الطيب (٣٥١ هـ) بالأخذ عن غير الثقات وشروعه فى أشياء لا يقوى لها ، يعد عليه من ذلك كتابه فى النحو ، وكتابه فى تعبير الرؤيا .

وكذلك اتهمه بعد هذين الحاكم النيسابورى أبو عبدالله محمد (٤٠٥ هـ) بأن الأمة قد اجتمعت على كذبه .

ونجد ابن تغرى بردى (٨٧٤ هـ) فى كتابه « النجوم الزاهرة » (٣ : ٧٥) يقول : وكان ابن قتيبة خبيث اللسان يقع فى حق كبار العلماء .

وما نشك فى أن كلام المتهمين فيه غلو ، كما لا نشك فى أن طموح ابن قتيبة دفعه إلى الخوض فى ميادين كثيرة ربما كان معها بعض البعد عن التحرى ، وهذا هو ما مكن لخصومه من أن ينالوا منه .

عيون الأخبار

وهذا الكتاب قسمه ابن قتيبة إلى عشرة كتب صغيرة :

الأول : كتاب السلطان — ويتناول : السلطان وسيرته وسياسته واختيار العمال وصحبة السلطان وآدابها وتغير السلطان وتلونه والمشاورة والرأى واتباع الهوى ، والسر وكتمانه واعلانه ، والكتابة والكتاب ، وخيانات العمال والقضاء والشهادات ، والأحكام ، والظلم ، والحبس ، والحجاب ، والتلطف فى مخاطبة السلطان والخفوت فى طاعته .

الثانى : كتاب الحرب — ويتناول : آداب الحرب ومكايدها ، والأوقات التى تختار لها ، والدعاء عند اللقاء ، والصبر وحض الناس يوم اللقاء عليه ، والحيل فى الحروب ، وأخبار الجبناء والشجعان والفرسان وأشعارهم ، والعدة والسلاح وآداب الفروسة ، والمسير فى الغزو والسفر ، والطيرة والفأل . ومذاهب العجم فى العيافة والاستدلال بها . كما عرض لذكر الخيل والبغال والحمير والإبل وغير ذلك .

الثالث : كتاب السؤدد — ويتناول : مخايل السؤدد وأسبابه ، والتناهى فى السؤدد ، والسيادة والكمال فى الحداثة ، والهمة والخطار بالنفس ، والشرف والسؤدد بالمال ، وذم الفقر والحض على الكسب ، وذم الغنى ومدح الفقر ، والتجارة والبيع والشراء والدين واختلاف الهمم والشهوات والأمانى ، والتواضع والكبر والعجب ، ومدح الرجل نفسه وغيره . ثم الحياء والعقل والحلم والغضب والعز والذل والهيبة ، والمروءة ، واللباس والتختم والطيب والمجالس والجلساء والمحادثة والثقلاء والبناء والمنازل والمزاح والرخص فيه . ثم التوسط فى الأشياء وما يكره من التقصير فيها والغلو والتوسط فى الدين ، والتوسط فى العقل والرأى ، وذم فضل الأدب والقول ، والتوسط فى الجدة ، والاقتصاد فى الانفاق والاعطاء ، وأفعال من أفعال السادة والأشراف .

الرابع : كتاب الطبائع والأخلاق المذمومة — ويتناول : تشابه الناس فى الطبائع وذمهم ، ورجوع المتخلق إلى طبعه ، والحسد والغيبة والسعاية والكذب والقحة وسوء الخلق وسوء الجوار والسباب والشر والحمق وطبائع الإنسان ، وما نقص خلقه من الحيوان ، والمشتركات من الحيوان والمتعاديات وغير ذلك . ثم الأمثال المضروبة فى الطبائع وطبائع الحيوان وخواصها كالسباع وما شاكلها ، ثم النعام والطيور وأنواعها ، والحشرات والنبات والحجارة والجن . . الخ .

الخامس : كتاب العلم والبيان — ويتناول : العلم والكتب والحفظ والقرآن والحديث ، والأهواء والكلام فى الدين والرد على الملحدين والاعراب واللحن والتشادق والغريب ووصايا المعلمين والبيان والاستدلال بالعين والإشارة والشعر وحسن التشبيه فيه والأبيات

التى لا مثل لها ، والتلطف فى الكلام والجواب وحسن التعريض ثم سرد عدة خطب للخلفاء الراشدين ومشاهير الإسلام كأبى بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلى بن أبى طالب رضى الله عنهم ومعاوية بن أبى سفيان ويزيد ابنه وعتبة بن أبى سفيان وعبدالله بن الزبير وزياد والحجاج وغيرهم .

السادس : كتاب الزهد — ويتناول : ما أوصى الله جل وعز إلى أنبيائه عليهم السلام ، والدعاء والمناجاة والبكاء والتهجد والموت والكبر والمشيب والدنيا ومقامات الزهاد عند الخلفاء والملوك وبعض المواعظ من كلام الزهاد وصفاتهم .

السابع : كتاب الاخوان — ويتناول : الحث على اتخاذ الاخوان واختيارهم والمحبة والانصاف فى المودة ومداراة الناس وحسن الخلق والجوار والتلاقى والزيارة والمعاتبة والتجنى والهدايا والعيادة والتعازى والتهانى ، وشرار الاخوان والقرابات والولد والاعتذار وعتب الاخوان والتباغض والعداوة وشماتة الأعداء .

الثامن : كتاب الحوائج — ويتناول : استنجاح الحوائج ، ومن يعتمد فى الحاجة ويستسعى فيها والإجابة إلى الحاجة والرد عنها والمواعيد وتنجزها ، وحال المسئول عند السؤال ، والعادة من المعروف تقطع ، والشكر والثناء والترغيب فى قضاء الحاجة واصطناع المعروف ، والقناعة ، والاستعفاف والحرص والالحاح

التاسع : كتاب الطعام — ويتناول : صنوف الأطعمة وأخبار العرب فى مآكلهم ومشاربهم ، وآداب الأكل والطعام ، والجوع والصوم والضيافة وأخبار البخلاء ، والقدور والجفان ، وسياسة الأبدان بما يصلحها من الطعام وغيره ، والحمية وشرب الدواء والحدث والحقنة والتخمة والقيء والنكهة ، والمياه والأشربة ، واللحمان وما شاكلها ، ومضار الأطعمة ومنافعها ، وأنواعاً كثيرة من النبات والبقول والحبوب والبزور والفواكه كالبصل والثوم والكرنب والقنبيط والخردل والحمص والتفاح والأترج وغير ذلك .

العاشر : كتاب النساء — ويتناول : أخلاق النساء وما يختار منهن وما يكره ، والأكفاء من الرجال والحض على النكاح وذم التبتل ، والحسن والجمال ، والقبح والدمامة ، والطول والقصر . ثم ذكر المهور وأوقات عقد النكاح وخطب النكاح ، ووصايا الأولياء للنساء عند الهداء ، وسياسة النساء ومعاشرتهن ، ثم استطراد إلى ذكر القيان والعيدان والغناء والتقبيل والدخول بالنساء ، والجماع والقيادة والزنا والفسوق ومساوئ النساء ، والولادة والولد والطلاق والعشاق والغزل .

* * *

هذا الكتاب الجامع لشتى العلوم أملته طبيعتان : طبيعة العصر وطبيعة المؤلف .

فلقد كان العصر جامعاً ، إذ كان عصر نزاع دينى ، وعصر نزاع نحوى ، وعصر علوم مختلفة وثقافات متعددة .

فلقد شهدت بغداد الصراع بين المعتزلة وأهل السنة يشارك فيه الخليفة ويشارك فيه الناس ، وكانت مشكلة خلق القرآن التى أثارها المعتزلة وتورط فيها الخلفاء ، المأمون ثم المعتصم ثم الواثق ، وحملوا الناس عليها حملا إلى أن جاء المتوكل (٢٤٧ هـ) فخلى بين الناس وبين ما يرون .

وإلى جانب هاتين المدرستين الكلاميتين — مدرسة المعتزلة ومدرسة أهل السنة — كانت تقوم مدرستان أخريان شغلتا بالنحو هما مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة ، وكان لكل مدرسة رأيها ولكل مدرسة أتباعها ولم تعش بغداد بعيدة عن هذا الخلاف وشارك فيه خلفاؤها أيضاً يناصرون الكوفة على البصرة .

هذا إلى أن عمار بغداد جذب إليها الناس ، فريق يطلب الكسب وفريق تستهويه الحياة العلمية والفكرية ، وفريق يطلب حياة الترف ، فاذا بغداد معترك يشارك فيه الكثيرون من مختلف الطبقات والثقافات والأجناس . ولقد حمل هؤلاء جميعا إلى بغداد ألواناً من الفكر سرعان ما أزكت فيها روح العلم وروح التحصيل . وصحبت هذا كله رغبة الخلفاء فى نقل العلوم والفنون إلى اللغة العربية من السريانية والفارسية والسنسكريتية (الهندية) والنبطية (الكلدانية) وقد بلغ ما نقل إلى العربية من تلك اللغات مئات .

وكان بعيداً على رجل مثل ابن قتيبة أن يعيش غير متأثر بالعصر الذى أظله بثقافاته المختلفة ، من أجل ذلك أملت عليه طبيعته بعد ما أملى عليه عصره أن يكون هذا المؤلف الجامع المتقصى .

وحين زخرت البيئة العربية بذاك النتاج الكثير المختلف من علوم وآداب أخذت فى جمعه تحذو فى ذلك حذو الجامعين للقرآن والجامعين للحديث . ولكنها حين أخذت فى ذلك التأليف الجامع كانت لا تلتفت كثيراً إلى الاختيار ، من ذلك كتاب « البيان والتبيين » للجاحظ (٢٥٥هـ) وكتاب «الكامل للمبرد» (٢٨٥هـ)

وابن قتيبة فى كتابه هذا « عيون الأخبار » يعد الأول من نوعه الذى التزم أسلوباً جديداً من حيث الاختيار ثم التبويب ثم الترتيب . وقد كشف لك الثبت الذى قدمناه عن ذلك .

هذا إذا استثنينا ما عمله ابن حبيب (٢٤٥ هـ) فى كتابه «المحبر» الذى جمع فيه أخباراً مختلفة مختارة مبوبة مرتبة .

وابن قتيبة فى تأليفه هذا الكتاب كان صاحب رسالة ، فلقد كان حريصاً على أن يجمع للمتعلم والمتأدب هذاالعلم وذاك الأدب فى كتاب يمهد السبيل أمامهما فى يسر . والغريب أن ذاك الحرص كان مبعثه اشفاق ابن قتيبة من أن ينصرف الناس عن التعلم والتأدب لتشتت هذا وذاك وغياب الكتب الجامعة التى تجمع هذا وذاك . وإلى هذا يشير ابن قتيبة فى مقدمته حيث يقول :

« وأنى كنت تكلفت لمغفل التأدب من الكتاب كتاباً فى المعرفة وفى تقويم اللسان حين تبينت شمول النقص ودروس العلم ولما تقلدت له القيام ببعض ألته دعتنى الهمة إلى كفايته وخشيت إن وكلته فيما بقى إلى نفسه وعولت له على اختياره أن تستمر مريرته على التهاون ويستوطىء مركبه من العجز فيضرب صفحاً عن الآخر كما ضرب صفحاً عن الأول ويزاول ذلك بضعف من النية وكلال من الجد فيلحقه خور الطبع وسآمة الكلفة » .

ثم يمضى ابن قتيبة فى مقدمته يؤكد ما سبق فيقول :

« وهذه عيون الأخبار نظمتها لمغفل التأدب تبصرة ولأهل العلم تذكرة ولسائس الناس ومسرتهم مؤدباً وللملوك مستراحاً .

وصنفتها أبواباً وقرنت الباب بشكله والخبر بمثله والكلمة بأختها ليسهل على المتعلم علمها وعلى الدارس حفظها وعلى الناشد طلبها » .

ثم يأخذ فى الإبانة عن غرضه فى جمعه فيقول :

« ولم أر صواباً أن يكون كتابى هذا وقفاً على طالب الدنيا دون طالب الآخرة ولا على خواص الناس دون عوامهم ولا على ملوكهم دون سوقتهم . فوفيت كل فريق منهم قسمه ووفرت عليه سهمه » .

ولقد شبه كتابه هذا بالمائدة فقال :

« وإنما مثل هذا الكتاب مثل المائدة تختلف فيها مذاقات الطعوم لاختلاف شهوات الآكلين » .

وهو لهذا لم يتحرج عن :

١ ــ الافصاح بذكر عورة أو فرج أو وصف فاحشة ،لا يرى فى ذلك تأثماً وإنما يرى المأثم فى شتم

الأعراض وقول الزور والكذب وأكل لحوم الناس بالغيب، ويرى — وهو يسوق القليل من ذلك — أن يجرى الناس على عادة السلف الصالح فى إرسال النفوس على سجيتها والرغبة بها عن لبسة الرياء والتصنع .

٢ — سوق نوادر فى اللحن حين يرى أن الإعراب ربما سلب الحديث حسنه وأنه يشاطر النادرة حلاوتها وهو على هذا يحذر قارئه فيقول :

« فلا يذهبن عليك أنا تعمدناه وأردنا منك أن تتعمده »

٣ — ذكر خبر أو شعر يتضع عن قدر الكتاب وما بنى عليه . وهو يعلل ذلك بسببين :

أحدهما : قلة ما جاء فى ذلك المعنى مع الحاجة إليه.

والآخر : أن الحسن إذا وصل بمثله نقص نو راهما ولم يتبين فاضل بمفضول ، وإذا وصل بما هو دونه أزال نقصان أحدهما من الآخر الرجحان .

ثم إن ثمة أبواباً من الكتاب لم تجىء مشبعة لا لنقص فيها أو اغفال منه ، وإنما كان ذلك لأن المعنى قد يكون له موضعان وثلاثة مواضع فيقسم ما جاء فيه على مواضعه ، كالتلطف فى القول مثلا ، فانه يقع فى كتاب السلطان ، ويقع فى كتاب الحوائج ، ويقع فى باب البيان ، وكالاعتذار ، فإنه يقع فى كتاب السلطان وفى كتاب الاخوان ، وكالبخل، فإنه يقع فى كتاب الطبائع وفى كتاب الطعام ، وكالكبر والمشيب فانه يقع فى كتاب الزهد وفى كتاب النساء .

وبعد هذا فالكتاب ثمرة جهد طويل وصل فيه ابن قتيبة حداثته باكتهاله يسمع عن الراوين وينقل من الكتب لا يعنيه الراوى أو الكتاب وإنما يعنيه الخبر والموضوع فيقول :

« واعلم انا لم نزل نتلقط هذه الأحاديث فى الحداثة والاكتهال عمن هو فوقنا فى السن والمعرفة وعن جلسائنا واخواننا ، ومن كتب الأعاجم وسيرهم وبلاغات الكتاب فى فصول من كتبهم ، وعمن هو دوننا غير مستنكفين أن نأخذ عن الحديث سناً لحداثته ولا عن الصغير قدراً لخساسته ولا عن الأمة الوكعاء لجهلها فضلا عن غيرها . فان العلم ضالة المؤمن من حيث أخذه نفعه » .

وحين اجتمعت لابن قتيبة تلك الحصيلة الكبيرة بعد هذا الكد المتصل والعمر الطويل : أخبارا وأشعاراً ، أخذ فى تقسيمها وتصنيفها ، فاذا هذه المادة تستقيم لهذا الكتاب وتستقيم لكتب أخرى أربعة . فاستخلص منها ما يجتمع حول الشراب وجعله كتاباً وسماه كتاب الأشربة ، واستخلص منها ما يستوى أن يكون معارف عامة وخصه بكتاب سماه كتاب المعارف ، واستخلص منها ما هو شعر وخصه بكتاب هو كتاب الشعراء ، واستخلص منها ما يجتمع حول الرؤيا وتأويلها وخصه بكتاب سماه تأويل الرؤيا (تعبير الرؤيا) وقد مرت الإشارة إلى هذه الكتب الأربعة عند الحديث على مؤلفات ابن قتيبة .

وما بقى له بعد هذا الاستصفاء صنفه على عشرة أبواب (كتب) جمعها فى كتابه هذا عيون الأخبار ، وإلى هذا يشير ابن قتيبة بقوله فى مقدمته :

« وأنى حين قسمت هذه الأخبار والأسفار — يريد ما جمع — وصنفتها وجدتها على اختلاف فنونها وكثرة عدد أبوابها تجتمع فى عشرة كتب — كتب عيون الأخبار — بعد الذى رأيت إفراده عنها وهو أربعة كتب متميزة كل كتاب منها مفرد على حدته : كتاب الشراب (الأشربة) كتاب المعارف ، كتاب الشعر (الشعر والشعراء) ، كتاب تأويل الرؤيا (تعبير الرؤيا) » .

ولقد ساق ابن قتيبة فى مقدمته هذه الكتب العشرة التى ينتظمها كتابه عيون الأخبار يذكر مع كل كتاب أبوابه وما يحتوى عليه ، وهو يريد بذلك أن يفهرس لكتابه تيسيراً على المستفيد منه كما هى الحال فى التآليف الحديثة ، وإلى هذا يشير ابن قتيبة بقوله :

« فهذه أبواب الكتاب جمعتها لك فى صدر أوله لأعفيك من كد الطلب وتعب التصفح وطول النظر عند حدوث الحاجة إلى بعض ما أودعتها ولتقصد فيما تريد حين تريد إلى موضعه فتستخرجه بعينه أو ما ينوب عنه ويكفيك منه » .

وهكذا كان ابن قتيبة باختياره ما اختار وبتبويبه هذا التبويب المصنف ثم بفهرسته هذه الفهرسة الأولى مبتدعاً قريباً فيما ابتدع من أصحاب المدرسة الحديثة .

غير أن ابن قتيبة على هذا الابتداع كان يلتزم فى بعض أخباره طريقة القدامى فى اسناد كل خبر إلى راويه لا يذكر الخبر منقطعاً ولكن يذكره متصلا ، فيقول مثلا فى كتاب السلطان :

« حدثنى زيد بن أخزم قال حدثنا وهب بن جرير قال حدثنا أبى قال سمعت أيوب يحدث عن عكرمة عن ابن عباس »

ثم يسوق ما قاله ابن عباس مما هو متصل بالحديث عن السلطان .

وكما يروى ابن قتيبة بعض هذه الأخبار بهذا السند المتصل يرويها بسند متقطع فيرفعها إلى أصحابها دون سند فيقول : روى أن أبا بكر ، وروى أن معاوية ، إلى غير ذلك .

وكذلك يروى الشعر منسوباً إلى قائله دون أن يصل هذا السند . وإذا نقل ابن قتيبة من كتاب فهو كثيراً ما يذكره فيقول : « وفى التاج » و « قرأت فى كتاب للهند » وقرأت فى آداب ابن المقفع ، وقرأت فى اليتيمة ، إلى غير ذلك .

ثم هو بعد هذا كثيراً ما يذكر أخباراً غير معزوة ولا منسوبة فيقول : ويقال : كما يذكر شعراً غير منسوب إلى صاحبه فيقول : وقال آخر :

وهو حين يسوق الباب يقسمه فى ذهنه إلى معان ثم يورد حول كل معنى ما يتصل به . يسوق الأثر أو ما يقرب أن يكون أثراً ، ثم يسوق الخبر الذى يتصل به ، ثم يسوق الحكمة ثم يسوق الشعر وبعد هذا ينتقل إلى معنى آخر يفعل فيه كما فعل مع سابقه .

فهو فى باب اللباس مثلا يقسمه ذهنياً إلى التقشف والزهد فى اللباس ، يسوق حول هذا كله الأثر والخبر والمثل والحكمة والشعر . ثم يتكلم عن التجمل والاسراف بمثل ما تكلم عن التقشف . وهكذا يفعل ابن قتيبة فى سائر ما يورد .

وبعد فالكتاب كما يقول ابن قتيبة : يجمع لقاح عقول العلماء ونتاج أفكار الحكماء وزبدة المخض وحلية الأدب وأثمار طول النظر والمتخير من كلام البلغاء وفطن الشعراء وسير الملوك وآثار السلف .

ثم هو قد أودعه كما يقول : طرقاً من محاسن كلام الزهاد فى الدنيا وذكر فجائعها والزوال والانتقال وما يتلاقون به إذا اجتمعوا ويتكاتبون به إذا افترقوا فى المواعظ والزهد والصبر والتقوى واليقين وأشباه ذلك .

كما لم يخله من نادرة طريفة وفطنة لطيفة وحكمة معجبة وأخرى مضحكة ليروح بذلك عن القارئ من كد الجد وأتعاب الحق وحتى لا يذهب شطر بهائه وشطر مائه ويعرض عنه من لم يكن من المتزمتين .

وهاك باباً من أبواب كتاب النساء وهو صورة من أبواب الكتاب كلها :

باب الولادة والولد

خاصمت أم عوف — امرأة أبى الأسود الدؤلى — أبا الأسود إلى زياد فى ولدهما منه . قال أبو الأسود : أنا أحق بالولد منها ، حملته قبل أن تحمله ، ووضعته قبل أن تضعه . فقالت أم عوف : وضعته شهوة ووضعته كرهاً ، وحملته خفا وحملته ثقلا . فقال زياد : صدقت ، أنت أحق به . فدفعه إليها .

أنشدنا الرياشى :

غلبت أمــه أباه عليــه   فهو كالكابلى أشبه خاله

وقال آخر :

والله ما أشبهني عصــام   لا خلق منه ولا قوام
نمت وعرق الخال لا ينام

وقال بعض بني أسد — والقيافة فيهم — لا يخطىء الرجل من أبيه خلة من ثلاث : رأسه أو صوته أو مشيته .

قيل لرجل : ما أشبه ولدك بك ؟ قال : من ترك وأهله أشبهه ولده .

قال رجل للجماز : ولدت امرأتي لستة أشهر . فقال الجماز : كان أبوها ضاربا .

عيرت نوار — امرأة الفرزدق — الفرزدق بأنه لا ولد له . فقال الفرزدق :

وقالت امرأة واحدا لا أخــاله
يورثه في الوارثين الأباعــد
لعلك يوماً أن تريني كأنمــا
بني حوالي الأسود الحــوارد
فان تميما قبــل أن يلد الحصى
أقام زماناً وهو في الناس واحد

فولد بعد ذلك ولده : سبطة ولبطة وحبطة وغيرهم

بلغني عن الزيادي قال : كنت مئناثا ، فقيل لي : استغفر إذا جامعت . فولد لي بضعة عشر ذكراً .

* * *

غير أن ابن قتيبة على هذا الجهد الكبير في هذا الكتاب الكبير وغيره لم يسلم من ناقد وعائب مثل أبي الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي (٣٥٠ هـ) حيث يقول في كتابه مراتب النحويين (١٣٧ هـ) وهو يترجم لابن قتيبة : « وكان يشرع في أشياء لا يقوم بها نحو تعرضه لتأليف كتابه في النحو وكتابه في تعبير الرؤيا وكتابه في معجزات النبي صلى الله عليه وسلم ، وعيون الأخبار والمعارف والشعراء ونحو ذلك مما أزرى به عند العلماء وان كان نفق بها عند العامة ومن لا بصيرة له » .

وما من شك في أن مثل هذا القول اجحاف بابن قتيبة ، وليس بكثير على رجل نزل إلى ميادين مختلفة وحمل تبعات مختلفة ألا ينهض بها كلها على سواء وأن تكون له فيها هفوات وأخطاء .

وقد طبع من هذا الكتاب الكتب الأربعة الأولى منه : السلطان — الحرب — السؤدد — الطبائع . في جوتنجن فيما بين سنتي ١٨٩٩ ، ١٩٠٨ في أربعة مجلدات عليها ملحوظات بالألمانية .

كما طبع الكتاب الأول منه (السلطان) في مصر سنة ١٩٠٧ .

ثم قام القسم الأدبي بدار الكتب المصرية بطبعه طبعة محققة جعلها في أربعة أجزاء .

١ — الجزء الأول منه ويشمل ثلاثة كتب : السلطان — الحرب — السؤدد .

وكان ظهوره سنة ١٣٤٣ هـ — ١٩٢٥ م .

٢ — الجزء الثاني منه ويشمل ثلاثة كتب : الطبائع — العلم — الزهد .

وكان ظهوره سنة ١٣٤٦ هـ — ١٩٢٨ م .

٣ — الجزء الثالث منه ويشمل ثلاثة كتب : الاخوان — الحوائج — الطعام .

وكان ظهوره سنة ١٣٤٨ هـ — ١٩٣٠ م .

٤ — الجزء الرابع ويشمل كتاباً واحداً وهو كتاب النساء . هذا إلى مقدمة في أوله معرفة بالمؤلف واصفة للكتاب كاشفة عن منهج التحقيق ثم فهارس في آخر هذا الجزء للأجزاء كلها تنتظم :

١ — فهرسا للشعراء .   ٢ — فهرسا للأعلام .
٣ — فهرسا للأمم والقبائل .   ٤ — فهرسا للأماكن .
٥ — فهرسا للكتب .   ٦ — فهرسا للأمثال .
٧ — فهرسا لأيام العرب .   ٨ — فهرسا للقوافي .
٩ — فهرسا لأنصاف الأبيات .

وبعد هذا صفحات بالأخطاء التي وقعت بالأجزاء وتصويبها .

محاورات ليوباردى

بقلم
الأستاذ على أدهم

چيا كومو ليو باردى من الشخصيات البارزة فى تاريخ الأدب الأوربى ، وهو يعد أعظم شعراء إيطاليا الغنائيين فى القرن التاسع عشر غير مدافع ، ولم يكن ليوباردى شاعراً فحسب وإنما كان كذلك كاتباً ناثراً من الطراز الأول ، وقد عنى النقاد الغربيون بأدبه وحياته منذ ظهوره وبزوغ شهرته حتى عصرنا الحاضر وترجمت آثاره الأدبية إلى أكثر اللغات الأوربية، وقد مات ليوباردى فى الثامنة والثلاثين من عمره الحافل بالإنتاج الأدبى وبالآلام الجسدية والنفسية ، ولكنه برغم العقبات التى اعترضت سير حياته والمتاعب التى ساورته استطاع بقوة عبقريته ومضاء عزيمته أن يصير لغوياً يقر له بالفضل والسبق كبار اللغويين فى عصره وشاعراً وفيلسوفاً ، وخلف آثاراً ضخمة من الأدب الرائع ، ومنها محاوراته الذائعة الصيت التى ضمنها الكثير من آرائه فى الكون والحياة والناس ، والتى رفعته بحق إلى مستوى كبار كتاب المحاورات فى الأدب العالمى .

وقد ولد ليوباردى فى يوم ٢٩ يونيو سنة ١٧٩٨ بالقصر الذى كانت تملكه أسرته فى بلدة ريكاناتى القريبة من مدينة أنكونا فى إيطاليا ، وكان أكبر أولاد الكونت مونالدو ليوباردى وزوجته أدليد إحدى سليلات أسرة أنتيشى النبيلة ، أى أن والديه كانا من الأسر الإيطالية العريقة ،ولكن أحوال أبيه المالية لم تكن على ما يرام ، فقد كان الوجل من النبلاء المتلفين المبذرين ، ولم يغن عنه زواجه بوالدة چياكومو ، ولما أشرف على الإفلاس نزل عن تدبير أحواله المالية وشؤونه العائلية والمنزلية لزوجته التى اضطرت إلى أن تلتزم أقصى حدود الاقتصاد فى مواجهة الأزمات التى استهدفت لها الأسرة ، وكان والده على ما يبدو رجلا ضيق الأفق فظاً نكد الطباع كما عرفت زوجته بقلة العطف وجفوة الخلق ، وهما لم يحسنا فهم ابنهما ، وقد عاملاه فى سنى نشأته بشىء من الإهمال واستصغار الشأن ، ولما ذاعت شهرته وعرف قدره بذلا بعض المحاولات لاسترداد عطفه وكسب رضاه ، ولكن العلاقة بينه وبين والديه لم تكن قط علاقة ود وعطف وثقة متبادلة .

وقد درس فى إبان نشأته على اثنين من رجال الدين فى بلدته ، وقد علماه اللاتينية ومبادئ الفلسفة حسب مستوى التعليم الذى كان سائداً بإيطاليا فى ذلك العهد ، وليس من المحتمل أن يكون هذان المدرسان قد أفادا هذا الطالب اللامع الذكاء كثيراً ، وسرعان ما استغنى عن

تعليمهما وسبقهما ، ولما بلغ الرابعة عشرة أصبح معلم نفسه ، وجمع المعلومات الواسعة التي حصلها من اطلاعه المتواصل في مكتبة والده القديمة الموروثة عن أجداده ، وكان نشاط چياكومو في التحصيل موضع دهشة عارفيه ، وقد تطلع منذ نشأته إلى دراسة اليونانية ولم تكن دراستها تلقى العناية اللازمة في إيطاليا في ذلك العهد ، ولذلك اعتمد چياكومو على نفسه في تلك الدراسة ، وفي مدى قصير قرأ معظم المؤلفات اليونانية القديمة وتضلع منها إلى حد كان يصعب تصديقه لو لم يقدم عليه الأدلة في صورة مؤلفات تعد من خير ذخائر علمه المبكر ونبوغه السريع ، ويقول عنه صديقه وكاتب ترجمة حياته أنطونيو رانييرى إنه قبل أن يتجاوز العشرين من عمره كان يعده كبار علماء اللغة اليونانية ذوو الشهرة الأوربية حجة ثقة ، كما استطاع أن يجيد الإنجليزية والفرنسية والإسبانية وأن يعرف الألمانية معرفة ليست بالقليلة ، وروى أنه ألم باللغة العبرية حتى كان يستطيع أن يناقش بها أحبار اليهود في أنكونا ، وقد صحح وهو في السادسة عشرة من عمره كتاب بورفرى عن حياة أفلوطين ، وزوده بشروح وتعليقات أفاد منها الدارسون المتقدمون ، وقال عنها سانت بيف « لو أن رجلا وقف حياته جميعها على دراسة أفلوطين فانه مع ذلك سيجد شيئاً طريفاً ونافعاً في هذا العمل العجيب الذي قام به غلام » وقد ترجم إلى الإيطالية بعض أجزاء من الإلياذة والأوديسي ومختارات من زينوفون وابيكتيتوس وغيرهما ، وقام بترجمة بعض القصائد والأشعار اليونانية ترجمة دلت على رسوخ قدمه وعظم قدرته . ولست أحاول استقصاء آثاره في هذا الصدد فقد كانت جميعها موضع دهشة معاصريه وغير معاصريه .

وقد بدأ يقرض الشعر في سنة ١٨١٧ ولكن أكثر ما جادت به قريحته من الأشعار نظم بعد سنة ١٨٢٤ ودراساته الفلسفية والفصول الفلسفية التي كتبها تم أغلبها في المرحلة الأخيرة من حياته القصيرة .

وقد حلت به عقوبة هذا الإرهاق المتصل ، فهو منذ مولده كان ضعيف البنية إن لم يكن مشوهاً بعض التشويه ، فلما بلغ السابعة عشرة من حياته كانت قوة بنيته قد استنفدت وتكاثرت عليه العلل والأسقام ، وأخذ بصره في الضعف حتى ظل حيناً من الزمن في سنة ١٨١٩ لا يستطيع القراءة ، وكانت تعاوده من الحين إلى الحين الآلام المبرحة والاضطرابات العصبية ، كتب عن نفسه في سنة ١٨١٦ يقول من رسالة لأحد أصدقائه « أضف إلى ذلك الأسى المظلم الفظيع العنيد الوحشي الذي يستغرقني ويطحنني ويغول نفسي ، والذي يزيده خطورة إكبابي على الدراسة ، ولو أنني أمسكت عنها لتضاعفت آلامي » .

وضاق ذرعاً بحياته في ريكاناتي وتاق إلى الخروج منها إلى العالم الخارجي ولا سيما عالم الكتاب والشعراء ، ولكن والديه رفضا الاستماع لتوسلاته وأبيا أن يسمحا له بالخروج من بلدته ، وكان يجد شيئاً من العزاء في الاجتماع بأخيه كارلو وأخته باولينا ، وكانت الأخيرة بوجه خاص أثيرة في نفسه ، وفي الأوقات التي كان يعمد فيها إلى مجانبة الدراسة والتوفر على الاطلاع كان يصبح فريسة للملل الذي يصل إلى حد الألم الممض ، وعرف في تلك الفترة العلامة الإيطالي بيترو جورداني ، وقد وافته هذه الصداقة بأطياف من السعادة والمتعة ، وزاره هذا الصديق في قصر والده آملا أن يقنع الوالد العنيد بالاستجابة لرجاء ابنه الملح ، ولكن والده ظل مصراً على موقفه ، وأيدته في ذلك زوجته .

وأخيراً أصبحت حالته لا تطاق وعقد العزم على محاولة الفرار من ريكاناتي ، وكتب إلى والي المنطقة يطلب جواز انتقال ، فأحال الوالي طلبه على أبيه بحجة أن أمثال هذه الطلبات لا بد أن يوافق عليها الوالد أولا ،

وهكذا أخفقت الخطة ، واستولى اليأس على نفس جياكومو حيناً من الزمن فلم يستطع القراءة ولا الكتابة بل ولا التفكير ، وكان يجلس فى حجرته « مستمعاً لدقات ساعة الحائط » .

وأخيراً لان والده بعض اللين وسمح له بزيارة روما فى نوفمبر سنة ١٨٢٢ آملا أن هذه الزيارة قد تغرى ولده بالالتحاق بالكنيسة كما كان يريد أبوه فى مطالع حياته ، وقد كانت تنتظره فى روما خيبة أمل جديدة ، فالصورة المثالية التى رسمها خياله لمجتمع روما سرعان ما تبددت ، ووجد لسوء حظه أن مجتمع روما فى تلك الفترة مجتمع فاسد أكثره من الحمقى الطائشين والجهلة التافهين ، وكانت زيارته لروما فى وقت غلبة سيطرة الفرنسيين عليها ، وكان مجتمعها حينذاك جديراً بالاحتقار ، ومهما يكن من الأمر فقد نعم فى تلك الزيارة بلقاء العلامة الألمانى الشهير نيبور ، وحظى بمعرفته ، وكان إذ ذاك سفيراً لبروسيا فى البلاط البابوى ، وقد عرض عليه نيبور كرسى الفلسفة اليونانية فى جامعة برلين ، ولكنه وجد نفسه مضطراً إلى الاعتذار عن قبول هذا العرض نظراً لأن حالته الصحية لا تسمح له باحتمال شتاء بروسيا القارس ، وقد كتب نيبور إلى صديقه بنسن من رسالة يقول « تصور ما أخذنى من العجب والدهشة حينما أبصرت أمامى شاباً ضعيف البنية يبدو عليه أنه معتل الصحة ، وهذا الشاب هو أول العارفين باللغة اليونانية فى إيطاليا ، بل هو العالم الوحيد باللغة اليونانية فى إيطاليا جميعها ، وله ملاحظات انتقادية تشرف أعظم اللغويين الألمان ، وسنه لا تتجاوز الثانية والعشرين ، وقد بلغ هذا المبلغ ، وتعمق هذا التعمق بلا مدرسة ولا مدرس ولا مساعدة ولا تشجيع من ناحية أسرته » .

وحاول نيبور أن يجعل الكاردينال كونسالفى وزير خارجية الفاتيكان يعنى بأمر جياكومو ولكنه لم يوفق فى ذلك لاصرار جياكومو على رفض الالتحاق بخدمة الكنيسة ، وتعرف فى روما ببنسن صديق نيبور وخليفته ، وبالرغم من أنه لم يظفر بعمل يدر عليه مالا فى أثناء إقامته بروما إلا أنه شغل بدراسات أدبية وبحوث أركيولوجية .

وفى سنة ١٨٢٣ عاد إلى ريكاناتى ، وفى خلال السنوات العشر التالية كان يقبل على نظم الشعر وكتابة الفصول الأدبية والفلسفية ما سمحت له صحته ، وزار بولونا وبيزا وفلورنسا وميلانو ، وقضى بعض الوقت فى كل مدينة من هذه المدن ، وكتب فى أثناء ذلك فصولا فى المجلات الإيطالية الرئيسية ، وكان إلى حد ما يستعين بما يأتيه من الدخل لقاء ما يكتب على سد خلته وقضاء حاجاته .

وفى سنة ١٨٣٠ ترك ريكاناتى للمرة الأخيرة ، وبعد أن زار بيزا وروما وفلورنسا ذهب إلى نابولى عملا بنصيحة الطبيب الذى صارحه بأن الأمل الوحيد فى إطالة حياته معقود على إقامته فى جو مثل جوها ، وقد صحبه إليها صديقه رانييرى ، وقد ظل فى داره إلى أن أدركته الوفاة فى ١٤ يونيو سنة ١٨٣٧ ودفن على مقربة من القبر المنسوب للشاعر الرومانى الكبير فيرجيل .

وقد وصفه لنا صاحبه رانييرى بأنه كان وسطاً بين الطول والقصر نحيف البنية مقوس الظهر كبير الهامة يعلو وجهه شحوب ، عريض الحاجبين أزرق العينين اللتين كانتا تنمان على رقة الحاشية ، بارز الأنف مع القليل من الانثناء ، رخيم الصوت واهنه ، وقد وصف هو نفسه بأنه كان ضعيف البنية ضئيل الجسد هزيلا سقيما شائه المنظر .

وهو وإن لم يرتفع إلى مستوى دانتى ويبلغ مبلغه إلا أنه يعد عند العارفين بالأدب الإيطالى أكبر شعراء إيطاليا المحدثين ، قال عنه الناقد الإنجليزى البارع ماثيو أرنولد « فى ليوباردى نفس الصفات التى تنقص بيرون

فقد رزق الأسلوب البارع والقدرة على الصياغة والميل إلى التعبير السليم ، وأوتى هبة الفنان الصادق الموفق ، وفضلا عن ذلك كان عنده المعرفة الوافية والنفاذ إلى طبيعة المسائل التى يثيرها والقدرة على الوصول إلى النقط الجوهرية مع وضوح فى التفكير لم يكن عند بيرون ما يماثله ، وليوباردى كذلك أسمى شاعرية من ورد زوورث من نواح عدة ، فهو أوسع ثقافة من ورد زوورث وأصفى تفكيراً وأكثر انطلاقاً من الأوهام من ناحية طبيعة الحقائق الوطيدة والتقاليد المسيطرة ، وهذا الإيطالى قبل كل شىء برهافة حسه ولمساته الأكيدة الخالصة الفنان الأسمى بكثير »

وكان ليوباردى يخالف الذين يعزون تشاؤمه وتبرمه بالحياة إلى سوء الصحة وقسوة الظروف ، قال فى ذلك « سأظل أحارب قبل أن يمضى بى الموت هذه الفكرة الواهنة العامية ، وأطلب إلى قرائى أن يلتفتوا إلى ملاحظاتى وما أقدم من الأسباب بدلا من أن ينحوا باللائمة على أوجاعى وعللى » ولكن الذين يزنون أفكار ليوباردى مضطرون إلى أن يدخلوا فى حسابهم وتقديرهم حياته الخاصة وما عاناه من الأوصاب والآلام .

وليوباردى يخالف أرسطو والمفكرين الذين تبعوه فى أن الإنسان مدنى بالطبع ، والإنسان فى رأيه أقل الحيوانات ميلا إلى الاجتماع ، وهو أكثر حيوية من سائر الحيوانات ، وهو لذلك أشد منها حباً لنفسه ، ومن ثم كان أكثر منها كراهة للاجتماع ، ووراء الدوافع الإنسانية جميعها غريزة المحافظة على الذات وتأكيدها ، وهى القوة الدافعة والنشاط المحرك ، وحرصنا على سعادتنا يجعلنا نكره الغير ، ورغبتنا فى المتعة ليس لها حدود على حين أن الاستمتاع محدود ، ولذا لا مفر لنا من خيبة الأمل ، وكلما كانت رغبات الإنسان أقوى كان الشقاء المدخر له أعظم ، وكل ما يسببه هو من الشقاء أكثر ، وليس هناك أمل فى المستقبل لأن الحضارة وما يسمى بالتقدم يضاعفان رغباتنا ، ويزيدان أثرة الناس ، ويرى ليوباردى أن السيد المسيح أدرك ذلك ولذا قال « مملكتى ليست فى هذه الدنيا » فالإنسان غارق فى أثرته الفارغة التافهة وبائس شرير .

والشاب الناشىء ينهض من بين كتبه وفى مأموله أنه سيعيش عيشة سعيدة فاضلة راضية ولكن سرعان ما تعلمنا الحياة جميعاً درسها المر القاسى ، فنرى الأثرة الكالحة التى لا تلين ولا ترحم ، والعداوة والحسد والسباب والغيبة والخداع والغش ، فتتبدد أوهامنا ، وتنجلى غيابة أحلامنا ، ونفقد الطمأنينة ، ونسلب الراحة والتسلى ، ويبدو لنا أن العدالة والوطنية والمجد واليقين والحب جميعها أوهام واهم وأضغاث أحلام حالم ، ونرى أننا ننشد سعادة لا تنى تفر منا ، وتبعد عنا ، ونضطر إلى أن نعترف بأن منزل السعادة قائم على الرمال .

ويرى ليوباردى أن الإنسان قد ظن أنه غرض الوجود ونتاج الخليقة ، وأن كل ما فى الوجود قد خلق من أجله وسخر لخدمته ، وعنده أن الإنسان مخطىء فى ذلك ، والطبيعة فى رأيه ليست أمنا الرؤوم ، وإنما هى مصدر آلامنا ومتاعبنا وشقائنا ، ونحن لسنا سوى بضعة من المادة المفكرة طافية فى تيار العدم . وشقاء الإنسان فى رأيه لا دافع له ولا عاصم منه ، وليس من الميسور تهوين وقعه وانقاص مقداره ، وحياتنا يلفها الغموض ، ويطغى عليها البؤس والشقاء .

ولكن هل الإنســـان جدير بأن يرثى لحاله بعد ذلك كله ؟ كلا لأنه متوحش هدام فظيع ، ديدنه الحقد والحسد والبغضاء ، فماذا يصنع الإنسان إذن فى عالم فاسد شرير لا قيمة له ولا خير فيه ؟ من الواضح أن أمله قد يترامى إلى عالم آخر وراء الموت أحسن من هذا العالم الأرضى ، أو ربما أصابه التبلد وفقدان الحس

أو انقلب كارهاً للبشر ، ساخراً من آلام الإنسانية ، أو ربما لجأ إلى الانتحار ، وقد رأى ليوباردى هذه الطرق جميعها ولكنه أعرض عنها .

وحقيقة أنه لم يظفر فى حياته بحب النساء ، ولكنه برغم ذلك لم يصبح كارهاً للبشر ، والدليل الواضح على ذلك حب أصدقائه له وعطفهم عليه ، والمعروف عنه أنه كان صريحاً فى غير تبجح ولا قحة ، ولم تعرف نفسه الحقد ولا الضغينة ، قال عنه أحد أصدقائه « أخلاقه أخلاق ملك هبط إلى الأرض » .

وقد كان عقله يقدم له الأدلة المقنعة القاطعة على أن الحياة أكذوبة وضلال ، ولكن خياله الوثاب المرح كان يعلو فوق هذه الحياة ويشع فيها الضوء ، ويحبوها الطرافة . فبلاغة تعبيره عن أن الحياة لا قيمة لها ، وبراعته فى عرض مساوئها ، وقدرته على تقصى عيوبها ؛ كل ذلك يشعرنا بأن للحياة قيمة أو على الأقل يخلق لها قيمة ، ويخلع عليها حلة من البهاء والجمال ، ويشعل فى نفوسنا الحماسة ، ويثير الأمل ، والشاعر الكامن فى نفس ليوباردى كان ينقذ الفيلسوف ، وينتقل به من مغاور الظلام إلى معارج النور ، والفيلسوف عنـــد ليوباردى لا يكمل إذا كان فيلسوفاً فحسب ، لأن العقل فى حاجة إلى الخيال ، والحقيقة أن ليوباردى يثير مشكلة عميقة بعيدة الأثر ، تستحق أن نقف عندها ، فقد استطاع عقله أن يواجه حقيقة أن الحياة لا قيمة لها ، ولكنه صادف لغزاً لم يدر كيف يعالجه ، وهو أن الحياة لو كانت تافهة ومتاع الغرور ولا قيمة لها كما يقنعنا العقل أكان يمكن أن يعبر عن تفاهتها واقفارها بتلك البراعة البارعة والبلاغة البالغة والتفوق المحلق الذى نعهده فى كبار الشعراء والكتاب والفلاسفة ؟ وهل الحب والجمال والفضيلة والعدالة والمجد والحق جميعها أوهام قد أبدع وصفها الخيـــال ، وأجاد تصويرها ؟

ولعلنا نسىء فهم ليوباردى إذا اكتفينا بأن نسلكه فى عداد المتشائمين الناقمين . وقد لمح ذلك الناقد الإيطالى الكبير فرانشسكو دى سانكتيز فى قوله عن ليوباردى « يحدث ليوباردى تأثيراً متناقضاً لما كان يقصد إليه ، فهو لا يعتقد بالتقدم ، ولكنه يجعلك ترغب فيه ، ولا يؤمن بالحرية ولكنه يحببها إليك ، وهو يسمى الحب والمجد والفضيلة أوهاماً ، ولكنه يثير فى نفسك الحنين إليها والحرص عليها ، وتشعر بعد مغادرته أنك خير مما كنت قبل أن تلقاه ، ولا تقترب منه دون أن تستجمع أفكارك ، وتطهر نفسك حتى لا يستولى عليك الخجل فى حضرته ، وهو لا يرى إمكان أن يكون مستقبل وطننا أقل حلوكة ظلام ، ولكنه مع ذلك يحرك فى نفوسنا بواعث حبه ، ويحفزنا إلى النهوض بنبيل الأعمال ، وهو سيىء الظن بالطبيعة الإنسانية ، ولكن روحه السامية العذبة المهذبة النقية الزكية تشرف الإنسانية وتسمو بها » .

فوراء يأس ليوباردى قلب ينبض بالأمل ، وعقل حافل بالأفكار الكبيرة ، وقوة مبدعة تخلق الصور النابضة بالحياة والشباب والجمال ، وتعمر الديمومة القفر ، وتؤنس الوحشة الرهيبة .

وقد شاء القدر فى أواخر سنة ١٨١٨ أن يجتمع فى قطر واحد أربعة من أبرز الشخصيات الناقمة على الحياة الزارية بالدنيا فى الأدب الأوروبى الحديث ، فقد أقلت أرض إيطاليا فى ذلك الوقت وأظلت سماؤها شوبنهاور وليوباردى وبيرون وشاتوبريان ، وكان يصح أن يكون من هؤلاء الأربعة الأقطاب مؤتمر عام للتشاؤم ، ومن الغريب أنهم لم يتعارفوا ولم يلق أحد منهم الآخر وقد كان شوبنهاور يحمل رسالة من جيتى يقدمه بها إلى بيرون ، ولكنه شغل عن لقاء الشاعر الكبير بأمر سفساف ، وفوت على نفسه اغتنام هذه الفرصة ، والحظوة بتلك المتعة ، وندم على ضياعها بعد ذهاب

أوانها ، ولم يعرف شوبنهاور أدب ليوباردى ومؤلفاته وما بينهما من أواصر القرابة الفكرية إلا فى أواخر أيامه حينما دله عليه أحد أصدقائه ، ولم يكن ليوباردى قد سمع حينئذاك باسم شوبنهاور فقد ماطلته الشهرة وامتنعت عليه دهراً ، ولم تقترب منه إلا فى المرحلة الأخيرة من مراحل حياته ، وانقضى ذلك العام بأحداثه ، وأقبلت سنة ١٨١٩ فاستقبلها ليوباردى بوضع محاورة طريفة الموضوع ، والدليل على أن الحياة شر خالص ولا خير فيها فى هذه المحاورة أن كلا منا لا يريد أن يحيا حياته مرة ثانية ، ومن الذى يريد فى مطلع كل عام جديد أن يكون هذا العام الجديد كالعام السابق فى جملته وتفصيله ؟ فالذى نحبه ونؤثره فى الحياة ليست الحياة كما هى ، وإنما الحياة كما يمكن أن تكون ، أو كما تصورها لنا الآمال وتناجينا بها الأحلام ، وهذه هى المحاورة «بين بائع التقاويم وعابر السبيل» .

بائع التقاويم : التقاويم ! التقاويم الجديدة ! نتائج جديدة ! أتريد يا سيدى تقويماً جديداً؟

عابر السبيل : تقاويم للسنة الجديدة ؟

بائع التقاويم : نعم يا سيدى .

عابر السبيل : أتظن أن هذه السنة الجديدة ستكون سنة سعيدة ؟

بائع التقاويم : آه ، نعم يا سيدى يقيناً .

عابر السبيل : سعيدة كالسنة المنتهية ؟

بائع التقاويم : أسعد منها يا سيدى ، أسعد منها بكثير

عابر السبيل : سعيدة كالسنة التى سبقتها ؟

بائع التقاويم : أسعد منها يا سيدى ، وأحفل منهـــا بالسعادة إلى حد كبير .

عابر السبيل : حسن ، تشبه أى سنة من السنوات السابقة ؟ ألا يرضيك أن تكون السنة الجديدة شبيهة ببعض السنوات المتقدمة ؟

بائع التقاويم : لا يا سيدى هذا لا يسرنى أبداً .

عابر السبيل : كم من السنوات قضيتها فى بيـــع التقاويم ؟

بائع التقاويم : قضيت يا سيدى عشرين سنة .

عابر السبيل : وأى سنة من هذه السنوات العشرين تريد أن تشبهها السنة الجديدة .

بائع التقاويم : حسن يا سيدى ، لست أدرى .

عابر السبيل : ألا تستطيع أن تتذكر سنة واحدة كانت سعيدة بوجه خاص من بين تلك السنوات ؟

بائع التقاويم : لا أكذب عليك يا سيدى ، إنى لا أستطيع أن أتذكر .

عابر السبيل : ومع ذلك فان الحياة شىء مقبول ومستطاب ، أليس كذلك ؟

بائع التقاويم : الناس كلهم يعرفون ذلك يا سيدى .

عابر السبيل : ألا يسرك أن تعيش ثانية هذه السنوات العشرين وسائر سنى حياتك منذ يوم ميلادك ؟

بائع التقاويم : آه يا سيدى ، أود أن يقدرنى الله على ذلك .

عابر السبيل : ولكن إذا كان عليك أن تحيا هذه السنوات كما سبق لك أن عشتها بجميع مسراتها وأحزانها فما رأيك ؟

بائع التقاويم : لا يا سيدى من المؤكد أننى لا أريد ذلك .

عابر السبيل : حسن ، حياة من تريد أن تحياها ثانية ؟ حياتى أو حياة الملك أو حياة من من الناس ؟ ألا تظن أننى أنا أو الملك أو أى إنسان آخر من المرجح أن نقول كما قلت ، وأنه ليس هناك إنسان يختار أن يعيش الحياة التى عاشها ؟

بائع التقاويم : أظن ذلك بعض الظن .

عابر السبيل : إذن لا تقبل بحال أن تعاد حياتك مقيدة بهذا الشرط ؟

بائع التقاويم : قطعاً لا أريد ذلك .

عابر السبيل : إذن أى نوع من أنواع الحياة تود أن يعاد لك ويرد عليك ؟

بائع التقاويم : الحياة التى يختارها لى الله ، على أن لا تكون مثقلة بالشروط .

عابر السبيل : تفضل حياة متروكة للصدف ، لا يعرف منها شىء قبل وقوعه ، مثل الحياة التى سيجىء بها العام الجديد ؟

بائع التقاويم : هذا بالضبط ما أريده يا سيدى .

عابر السبيل : وهذا ما أريده أنا كذلك لو قدِّر لى أن أحيا حياتى مرة أخرى ، وهذا كذلك ما يريده الناس كلهم ، ولكن هذا معناه أن القدر قد أساء إلينـــا جميعاً ، لأنه إذا كان كل إنسان لا يحفل بأن تعاد إليه حياته بشرط أن تكون كما كانت بخيرها وشرها ، فمن الواضح أن كل إنسان يرى أن نصيبه من الحظ السيء كان أوفى من نصيبه من الحظ الحسن ، ومن ذلك يبدو لى أن الحياة التى توصف بأنها حياة شهية محببة ليست الحياة المعهودة التى نعرفها وإنما هى حياة نجهلها ، وليست حياتنا الماضية وإنما حياتنا المستقبلة ، ففى العام الجديد يبدأ الحظ يلاحظنا ويترفق بى وبك وبكل الناس ، وتهل علينا الحياة السعيدة ، أليس الأمر كذلك ؟

بائع التقاويم : نؤمل ذلك يا سيدى .

عابر السبيل : أرنى أحسن ما عندك من التقاويم .

بائع التقاويم : هذا هو يا سيدى ، وثمنه لا يتجاوز ثلاثين سنتيما .

عابر السبيل : خذ ثمنه .

بائع التقاويم : شكراً لك يا سيدى ، طاب يومك ! التقاويم ! التقاويم الجديدة ! التقاويم الجديدة !

* * *

وفى محاورة عنوانها « بين الطبيعة وإحدى النفوس » يقرر ليوباردى أن النفوس الكبيرة لا مفر لها من معاناة شقاء الحياة والتمرس بآلامها ، وهذا نصها :

الطبيعة : اذهبى الآن يا ابنتى المحبوبة إلى الحياة وعيشى وكونى عظيمة وبائسة .

النفس : أى ذنب جنيته قبل ميلادى حتى أستحق أن تحل بى مثل هذه العقوبة ؟

الطبيعة : أىّ عقوبة تعنين يا بنيّى ؟

النفس : ألم تقضى بأن أكون تعسة شقية ؟

الطبيعة : **نعم ، لأنى قدرت أن تكون العظمة من نصيبك ، ولا يمكن أن تكونى عظيمة دون أن تكونى بائسة ، وعلاوة على ذلك فانه قد قضى عليك بأن تشكلى جسماً بشرياً ،**

والبشر بحكم الضرورة يكابدون الشقاء منذ ميلادهم .

النفس : وبدلا من أن يكون ذلك كذلك أما كان الأصوب أن تعملى على أن يكونوا بحكم الضرورة سعداء ؟ وإذا كان ذلك من وراء قدرتك أما كان يجب عليك أن تكفى عن وضعهم فى الدنيا ؟

الطبيعة : ليس فى إمكانى هذا ولا ذاك ، وأنا نفسى خاضعة للقدر الذى قضى بأن تكون الأمور على خلاف ذلك مهما تكن أسبابه ، وليس فى وسعى ولا فى وسعك القدرة على أن نسبر غوره ونكشف سره ، والآن وقد عرفت أنك خلقت ، وقدر لك أن تسكنى جسما بشرياً فإنه ليس فى استطاعتى ولا فى استطاعة أى كائن آخر أن يجنبك الشقاء المقدر للإنسان . وفضلا عن ذلك فانه سيكون من الضرورى أن تتحملى نصيباً خاصاًمن الشقاء أوفى من نصيب غيرك ، وذلك لما وهبته لك من النبل والامتياز .

النفس : نظراً لحداثة قدومى إلى الوجود فإن على أن أتعلم أشياء كثيرة ، ومن أجل ذلك لا أستطيع أن أفهمك الآن حق الفهم ، ولكن خبرينى هل نبالة المنزع والشقاء المتزايد هما فى جوهرهما شيء واحد ؟ وإذا لم يكونا كذلك أليس فى وسعك التفريق بينهما ؟

الطبيعة : فى حالة الإنسان — وفى الحقيقة إلى حد معين فى حالة سائر صنوف الحيوان — يمكننا أن نقول بأن هذين الشيئين فى الواقع شيء واحد ، لأنه كلما سمت المواهب سهل إدراك أحــوال الحياة والشقــاء المرتبط بالوجود . وبذلك يزداد الشقاء نفسه حدّة ، وفى الوقت نفسه توسع زيادة قوة الإدراك نطاق حب النفس . وتزيد التطلع إلى السعادة ولا يسفر هذا النزوع إلى السعادة إلا عن زيادة الأسف على عدم إدراكها وتمادى شرور الحياة التى لا مناص منها فى الشدة . وهذا كله قد أدخل منذ البداية فى تكوين الأشياء المخلوقة الأبدى الذى لا أملك القدرة على تغييره ، وأكثر من ذلك فإن مضاء عقلك باقترانه إلى قوة خيالك سيقلل إلى حد كبير سيطرتك على عواطفك ، والحيوانات الوضيعة لا تتريث فى استعمال ملكاتها وقواها لتحقيق الغايات التى تقصد إليها ، ولكن يندر أن يحشد الإنسان كفاياته كاملة طليقة العنان فى أى فرصة ، وذلك لأن كفايات الإنسان يعوقها إلى حدٍّ ما العقل والخيال ، فهما يسوقان آلاف الشكوك إلى تفكيراته وتدبيراته ، ويقيمان آلاف العقبات فى سبيل تحقيق مقاصده ، وحقيقة أن أقل الناس قدرة على وزن أفكارهم وتحليل مقاصدهم ونياتهم وأبعدهم عن الإكباب على هذه العادة هم أقدرهم على سرعة الحسم فى الأمور وأشدهم مضاء فيما إليه يقصدون ، فى حين أن أمثالك من الكائنات النزاعة إلى التفكير والتى تعوقها فرط عظمة ملكاتها تكون بالقياس إليهم عاجزة فى تحقيق الغايات العملية وفريسة فى العادة لعدم القدرة على البت فى العمل والتفكير ، وهذا هو أبلغ الأضرار التى

تتعرض لها ممارستنا لشؤون الحياة .

أضيفي إلى ذلك أن سمو ملكاتك سيجعل من السهل عليك أن تتفوقى على أقرانك فى المعرفة العميقة ، وتدركى ما يعجزون عن فهمه ، ولكن برغم ذلك ستجدين أن من الصعب ممارسة عدة أشياء ضئيلة المظهر ولكنها من ألزم ما يلزم لشؤون الحياة ، وفى الوقت نفسه سترين هذه الأشياء نفسها يمارسها بغير صعوبة ويتقنها أناس دونك بكثير فى مستوى الملكات ان لم يكونوا فى الواقع جديرين بالاحتقار ، وهذه العقبات وما لا يحصى من الصعاب والعوائق تنتظر النفوس الكبيرة وتحيط بها من جميع نواحيها ، وأوفى جزاء لهذه النفوس على ما تلاقيه من المحن هو الشهرة والإشادة بالذكر ونيل المجد الذى تيسره لهذه الأرواح النبيلة عظمتها وبقاء ذكراها للأجيال التالية .

النفس : ولكن من الذى يصوغ لى عقود الثناء ويخلع على حلل المجد اللذين تتحدثين عنهما ؟ وهل أنالهما من السماء أو منك أو ممن ؟

الطبيعة : ستنالينهما من البشر ، فهم وحدهم الذين يستطيعون أن يهبوك المجد والشهرة .

النفس : ولكنى أرجوك أن تتروّى فى الأمر ، فقد خطر ببالى أنى ما دمت عاجزة عن ممارسة الأعمال اللازمة لسير الأحوال الإنسانية ، والتى يستطيع مع ذلك أن يقوم بها أقل الناس حظاً من الذكاء كما تزعمين فان نتيجة ذلك المحتومة هى أننى بدلا من أن يكال لى المدح وأنال المجد لا بد أن أكون دريئة للذم والانتقاص ويتجنبنى الناس ، أو على الأقل أقضى حياتى مجهولة منهم باعتبارى غير صالحة للمجتمع الإنسانى .

الطبيعة : لم أوت علم الغيب وقراءة المستقبل بدقة مطلقة ، وليس فى مقدورى أن أتنبأ دون أن أخطىء بكل ما يمكن أن يطوف بأذهان الناس من ناحيتك فى أثناء إقامتك بالأرض ولكن قياساً على سابق تجاربى يمكننى أن أحكم بأنه من المتوقع أن نفوسهم ستتلظى بالحسد لك ، وهو نصيب النفوس النبيلة المألوف ،أو أن يكدروا صفاءك بالسخرية والاستهزاء أو بالاطراح والإغفال ،ويضاف إلى ذلك أن الحظ نفسه سيناصبك العداء .

ولكن برغم ذلك فانه بعد موتك مباشرة كما حدث للمدعو كامويز أو على الأكثر بعد سنوات قلائل ،كما حدث للمسمى ميلتن ،يثنّى عليك، ويشاد بذكرك لا أقول من الناس جميعهم وإنما على الأقل من الفريق القليل الذى أوتى موهبة الفهم والقدرة على التمييز ، وربما تنقل تجاليد الإنسان الذى كنت تتقمصين حينما كنت فى الأرض إلى قبر فاخر ، وتنقش سمات وجهه على مواد نفيسة يستعز بها الناس ، ويصف كثير من الكتاب حوادث حياته وتحفظ ذكراهـــا حتّى تدوّى شهرته فى جميع أرجاء العالم المتحضر ، وهذا كله محتمل الوقوع إلا إذا حيل بينك وبين إظهار مواهبك وإقامة الدليل على فضلك وقيمتك

بسبب لؤم القدر أو سمو مواهبك ، كما حدث فى حالات كثيرة أعرفها أنا والقدر .

النفس : آه ! إنى يا أمى وإن كنت لا أزال عاطلا من المعرفة لأعرف حقّ المعرفة وأشعر بأن أقوى رغبة غرست بذورها فىّ ، بل الرغبة الوحيدة التى أشعر بها هى الرغبة فى السعادة ، وحتى إذا سلمنا بأنى قد أكون قادرة على طلب المجد ، وسواء كان ذلك خيراً أو شراً فإنه مما لا شك فيه أنى لا أتطلع إلى ذلك إذا كان لا يضمن لى السعادة أو كان على الأقل لا يؤدى إليها ، وطبقاً لما قلت فان نوادر الصفات التى جُدْت بها علىّ قد تكون لازمة أو نافعة لنيل المجد ، ولكن من الواضح أنها لا تؤدى إلى السعادة ، بل على نقيض ذلك تسوق إلى الشقاء ، وفضلا عن ذلك فانه يبدو لى أن تلك الصفات لا تنيلنى المجد إلا بعد موتى ، وحينما أمسى فى عداد الموتى ؛ فأى فائدة أو أى متعة أظفر بها من وراء ما تقدّمه لى الأرض من عظيم المتع ؟ وأنت نفسك تسلمين فى النهاية بأن هذا الخيال الوهمى من المجد الذى يتقاضانا ثمناً له الكثيرَ من الشقاء قد لا يتاح لى نيله أبداً حتى بعد الموت ، وكون هذه الأمور كلها بهذا الوضع ومما تبينته من معارض حديثك فانى مضطرة إلى أن أستخلص أنك لا تضمرين لى الحب كما زعمت فى مطلع حديثك وأنك فى الواقع تنطوين لى على الكراهة ، بل إن كراهتك لى أشد وأبلغ من الكراهة التى قد يضمرها لى البشر ويبديها لى الحظ أثناء إقامتى فى الأرض ، وذلك لأنك لم تترددى فى أن تقدّمى هدية مشؤومة مثل نبل الأخلاق هذا الذى لم تنظرى عند إهدائه إلىّ إلا لمصلحتك الخاصة ، والذى قد أثبت أنه هو نفسه السدّ المنيع القائم بينى وبين إدراك أعظم رغبات نفسى وهى الرغبة فى السعادة .

الطبيعة : يا بنيّتى إن نفوس البشر مقدر عليها الشقاء كما سبق أن قلت لك وذلك برغمى ، ولكن فى غمار ذلك الشقاء الشامل الذى لا عاصم منه والذى هو نصيب البشر المحتوم وبين أباطيل المتع وأضاليل الأمانى يعد المجد أعظم ما منح للإنسان وأجدر الغايات ببذل الجهود ولذلك صممت على أن أحبوك كل الصفات التى فى استطاعتى أن أجود بها لتحقيق هذه الغاية ولم يكن باعث ذلك كرهى لك ، وإنما كان باعثه رغبتى المخلصة ونيتى الحسنة وعطفى الصادق .

النفس : خبرينى — هل بين المخلوقات الوضيعة التى أشرت إليها من هو مزوَّد بحيوية أقل كمالا من الإنسان وقابلية للشعور أقل منه ؟

الطبيعة : هذا مؤكد ، وفى سلسلة الأحياء التى تبدأ بالنبات إلى ما فوقه توجد مخلوقات بقدر مّا أقل من الإنسان شعوراً وحيوية ، وقد وهب الإنسان حياة أحفل وشعوراً أقوى من سائر المخلوقات لأنه أكمل المخلوقات الأرضية .

النفس : حسن إذن ، إذا كنت تضمرين لى حقيقة الحب فدعينى أسكن فى جسم أقل المخلوقات كمالا ، وإذا أعجزك هذا فعلى الأقل جرِّدينى

من تلك المواهب المهلكة التي توهمت أنها تشرفني ، واجعليني خليقة بسكني جسد أضأل البشر عقلا وأقلهم إحساساً .

الطبيعة : هذا في استطاعتي منحه ، وما دمت ترفضين الخلود الذي قدرته لك فاني راغبة في أن أفعل ذلك .

النفس : بدلا من الخلود أتوسل إليك أن تبعثي بي إلى الموت بأسرع ما يمكن .

الطبيعة : سأستشير القدر في ذلك .

* * *

وفي المحاورة التالية يشير ليوباردي إلى عدم امكان تحقيق السعادة ، وهي تدور بين مالامبرونو وفارفاريللو :

مالامبرونو : يا أرواح الهاوية فارفاريللو وشيرياتو وياكونيرو واشتراروث وأليكيينو أو مهما تكن أسماؤكم إني أدعوكم باسم الشيطان وآمركم بفضل ما أوتيت من الفن الذي يستطيع أن ينتزع القمر ويسمر الشمس في كبد السماء أن تدعوا واحداً منكم يأتي ومعه تفويض غير مشروط من أميركم وسلطة مطلقة لاستخدام قوى الجحيم جميعها .

فارفاريللو : ها أنا بين يديك .

مالامبرونو : من أنت ؟

فارفاريللو : إني فارفاريللو وقد جئت لأكون طوع أمرك .

مالامبرونو : هل استحضرت قوة إبليس ؟

فارفاريللو : نعم ، وأستطيع أن أعمل من أجلك ما يستطيعه مليكي وأكثر مما تستطيع المخلوقات جميعها متحدة أن تصنعه .

مالامبرونو : حسن ، عليك أن تشبع رغبة واحدة في نفسي .

فارفاريللو : سألبي طلباتك جميعها ، فماذا تطلب ؟ أتريد المجد الذي يفوق مجد أبناء[1] أتريس .

مالامبرونو : كلا .

فارفاريللو : أتريد ثروة أكثر مما حوت مدينة[2] مانوا حينما يعثر عليها ؟

مالامبرونو : كلا .

فارفاريللو : أتريد امبراطورية مترامية الأطراف كالتي حلم بها شارل الخامس فيما يقوله الناس ؟

مالامبرونو : كلا .

فارفاريللو : أتريد أن أخضع لإرادتك امرأة أشد تمنعاً من[3] بنيلوب ؟

مالامبرونو : لا ، أتظن أنني أحتاج في ذلك إلى معونة الشيطان ؟

فارفاريللو : أتريد أن يكون لك من الأمجاد وأسباب اليسر والرخاء ما يعادل فرط إمعانك في الخلاعة والمجون ؟

مالامبرونو : أتحسبني أميل إلى استدعاء الشيطان إذا أردت ذلك ؟

فارفاريللو : إذن قل موجزاً ماذا تريد ؟

مالامبرونو : أريد أن تجعلني سعيداً لحظة واحدة !

فارفاريللو : ذلك ما لا أستطيعه .

مالامبرونو : وكيف ذلك يا سيدي ؟ ولم هذا ؟

---

(١) أتريس هو ملك ميسنه اليوناني .

(٢) اسم آخر للأولدرادو المدينة الخيالية التي تصورها الإسبانيون المغامرون ملأى بالكنوز في أمريكا الجنوبية .

(٣) ابنة اكاريوس الأسبرطي وزوجة اليساس ملك أتيكا الجنوبية .

فارفاريللو : إنى أقسم لك بأغلظ الإيمان أن هذا ليس فى استطاعتى .

مالامبرونو : إيمان الشيطان الصالح ؟

فارفاريللو : نعم ، بالتأكيد ، ومن الشياطين الطيب والخبيث .

مالامبرونو : ولكنى أريدك أن تعلم أنك إن لم تطع أمرى فى هذا المكان دون مناقشة سأرتبطك من ذنبك بإحدى هذه القوائم الخشبية .

فارفاريللو : أهون علىّ قتل نفسى من تحقيق ماطلبته !

مالامبرونو : إذن عد إلى الجحيم مصاباً بوباء الماشية وأمر إبليس بأن يحضر بنفسه إلى هنا .

فارفاريللو : وحتى إذا جاء إبليس ومعه سكان أغوار الجحيم جميعهم فإنه لا يستطيع أن يجعلك سعيداً لا أنت ولا أى فرد من سلالتك أكثر مما أستطيعه .

مالامبرونو : ماذا تقول ؛ وحتى للحظة واحدة ؟

فارفاريللو : من المستحيل وغير الممكن أن نجعلك سعيداً لحظة واحدة أو نصف لحظة أو جزءاً على ألف من اللحظة ، ولو وسعنا ذلك لجعلناك سعيداً طول حياتك كلها .

مالامبرونو : حسن ، إذا كنت لا تستطيع أن تجعلنى سعيداً فمن المؤكد أنك على الأقل تستطيع أن تطلقنى من إسار الشقاء .

فارفاريللو : هذا على شريطة أن تمسك عن حب نفسك وإيثارها على جميع الأشياء .

مالامبرونو : ليس ذلك فى قدرتى ما دمت حياً .

فارفاريللو : حقيقة أنه ليس فى استطاعة أحد أن يفعل ذلك وهو حى ، والإنسان بطبيعته يجد كل شيء أسهل عملا من ذلك بوجه خاص .

مالامبرونو : هذا هو الواقع .

فارفاريللو : حسن إذن ، وما دمت تحب نفسك بهذا القدر من الحب الذى فى وسعك فإنه يتبع ذلك بضرورة الحال أنك تنشد السعادة قبل كل شيء آخر ، ولكن لما كان هذا النهم بالسعادة لا يمكن إشباعه فلا معدى من أن تظل أبداً شقياً .

مالامبرونو : نعم ، وذلك حتى حينما أتذوق ما يعدُّونه من قبيل المسرات ، وذلك ما دام ليس هناك متعة تيسر لى السعادة أو تشبع نفسى .

فارفاريللو : الحق أقول إنه ليس فى وسع إنسان أن يفعل ذلك .

مالامبرونو : ما دام ليس هناك متعة تشبع نهمى بالسعادة المغروس فى طبيعتى فإن المسرات نفسها لون من ألوان الوهم ، وحتى حينما تستمر فإنى أظل بائساً .

فارفاريللو : لا بد أن تكون كذلك ، لأن الإنسان وسائر المخلوقات جميعاً حتى عندما لا يكون هناك ألم ولا شقاء فإن افتقاد السعادة يصل إلى حد الألم الحقيقى ، وهذا يحدث حتى حينما يكون الإنسان مستغرقاً فيما يسميه الناس المسرات .

مالامبرونو : وهكذا حينئذ لا يتوقف شقاؤنا من ساعة ميلادنا إلى حين وفاتنا ، ولو لحظة واحدة !

فارفاريللو : كلا ، إنه يمتنع أو على الأقل يظل معلقاً حينما تنام نوماً خالياً من الأحلام أو إذا غشي عليك أو أصابك أى شىء يعطل حواسك .

مالامبرونو : ولكنه لا ينقطع أبداً ونحن شاعرون بوجودنا .

فارفاريللو : أبداً .

مالامبرونو : فى هذه الحالة لا بد أن يكون الموت خيراً من الحياة .

فارفاريللو : هذا مؤكد إذا كان توقف الشقاء خيراً من استمراره .

مالامبرونو : ماذا ترى إذن ؟

فارفاريللو : ما دام الأمر كذلك إذا كنت تؤثر أن تسلم نفسك لى قبل أن يحين حينك فإنى يسرنى أن أذهب بها الآن .

* * *

والموضوع الذى تدور حوله محاورات ليوباردى هو إظهار مساوئ الحياة وشرورها والإشادة بمزايا الموت والعدم ، وقد جنبته قوة خياله وحدة ذكائه وبلاغة أسلوبه التكرار الممل ومكنته من أن يعرض صوراً طريفة ، ومن محاوراته الشائقة الحديث الذى دار «بين هرقل وبين أطلس»[1] :

هرقل : بخ لك أيها الأب أطلس ، لقد أرسلنى إليك جوبتير لأبلغك تحياته ، ولأقول لك إذا كان أدك ذلك العبء الذى تحمله ، فإنى أريحك منه ساعة أو ساعتين كما فعلت مرة قبل ذلك منذ عصور لا أدرى عددها ريثما تسترد نفسك وتستمتع بالقليل من الاستجمام !

أطلس : شكراً لك يا بنى ، وشكراً كذلك لجلالة جوبتير ، ولكن الواقع أن الدنيا أخيراً قد خف وزنها إلى حد السخف حتى صارت العباءة التى أرتديها لأتقى بها الجليد أثقل حملا منها ، ولو لم يكن جوبتير قد أمر بأن أظل فى مكانى هنا حاملا هذه الكرية فوق منكبى لكنت وضعتها تحت ضبنى أو ألقيت بها فى جيبى أو علقتها بشعرة من لحيتى وأقبلت على شؤونى الخاصة .

هرقل : وكيف أصبحت خفيفة إلى هذا الحد ؟ الواقع أنى أشعر بأن شكلها قد طرأ عليه بعض التغيير وأنها الآن تشبه رغيف الخباز بدلا من أن تكون مستديرة كعهدى بها وأنا أدرس الجغرافيا لأقوم بالرحلة المشهورة مع الأرجنوت ، ولكن مع ذلك كله فإنى لا أدرى لماذا أصبح وزنها أقل مما كان .

أطلس : لا أعرف السبب ، ولكن هذا هو الواقع ، ولكى تقتنع بما بلغته من خفة الوزن تستطيع أن تحملها فى يدك دقيقة واحدة لتشعر بخفة وزنها .

هرقل : إنى أقسم بقسم هرقل إننى لو لم أحاول لما صدقت قط ، ولكن ما هذا التغيير الآخر الذى ألحظه بها ؟ ففى المرة السابقة حينما حملتها كان يبدو أنها تنبض وتخفق فوق ظهرى مثل قلب الحيوان وتحدث صوتاً مدوياً مثل عش الدبابير ، ولكن الآن قد سكنت نبضاتها مثل الساعة التى كسر

---

[1] أطلس هو فى الأساطير اليونانية ابن أباتيس وقد اشترك فى محاربة زوس فلما هزم حكم عليه بأن يحمل الدنيا على رأسه ويديه .

زنبركها : أما الدوى فما زال مسموعاً .

أطلس : هـذا كذلك لا أستطيع تفسيره . وكل ما أعرفه هو أنه منذ مدة طويلة قد بطلت حركتها وخفت صوتها حتى طاف بفكرى خاطر فظيع وهو أنها قد ماتت . وتوقعت من يوم ليوم أنى سأتسمم من رائحة تحللها الكريهة ، بل قد فكرت أين أدفنها وكيف أضمنها القبر وماذا أكتب على قبرها ؟ ولما مر وقت ولم يعث فيها البلى قلت لنفسى إنها كانت فى مبدأ أمرها حيواناً ، وأحسبها قد تحولت إلى نوع من أنواع النبات من فصيلة الغار وأمثاله من النباتات ، وإن هذا هو السبب فى أنها أصبحت لا تتحرك ولا تتنفس ، وحتى الآن ترانى فى بعض الأوقات أتوقع أنها ستمد مصاصاتها إلى منكبى وتطول جذورها .

هرقل : أما أنا فأرى أنها قد أخذتها سنة من النوم ، وأن هذا النوم شبيه بنوم ابيمينيندز[1] الذى استمر نصف قرن أو أكثر ، وقد تكون حالتها شبيهة بحالة هيرموتيماس الذى كانت روحه تترك جسده حينما تشاء وتعيش بعيداً عنه سنوات فى بعض الأوقات هائمة تتسلى ثم تعود إليه حينما يروقها ذلك ، واستمر ذلك حتى رأى أصدقاؤه أن يضعوا حداً لهذا العبث فحرقوا الجثة فى يوم أضحيان ، فلما عادت روحه ووجدت سكنها الجسدى محطماً رأت أنها إذا أرادت أن تجد جسداً لتقيم به فإن عليها أن تستأجر جسداً آخر أو تقيم فى حانة . ولذلك يحسن أن ننهى هذا النوم خشية أن يظن بعض الأصدقاءالعاطفين عليها أنها ماتت ويجب حرقها كذلك : ولذلك دعنا نحاول إيقاظها .

أطلس : حسن . ولكن كيف نشرع فى ذلك ؟

هرقل : لوددت أن أضربها بهراوتى ضربة شديدة ، لولا أننى أخشى أن تتناثر أجزاؤها أو استحالتها إلى ما يشبه الكعكة ، وما دامت قد أصبحت خفيفة إلى هذا الحد فلا بد أن قشرتها قد صارت من الرقة بحيث إنها قد تكسر مثل قشرة البيضة ، وعلاوة على ذلك فإنى أخشى أن المخلوقات البشرية التى كان لها من الشجاعة فى شبابى ما يحملها على محاربة السباع لا البراغيث قد يصيبها إغماء مفاجىء من أثر الصدمة ، وسأضع هراوتى جانبا واخلع أنت عباءتك ودعنا نلعب بهذه الكرة الأرضية التعسة ، ويؤسفنى أنى لم أحضر معى قفازى ولا مضرب الكرة اللذين كنت ألعب الكرة بهما مع عطارد (ميركرى) فى ساحة اللعب أو فى حديقة منزل چوبتير ، ومع ذلك فانى أجترئ على القول باننا يمكن أن نلعب جيداً بجماع أكفنا .

أطلس : لا أوافق على ذلك ، وماذا يحدث لو رآنا والدك وبدا له أن يكون ثالثنا فى اللعب وقذف بنا فى إحدى صواعقه المشتعلة إلى حيث لا ندرى كما طوح بفيتون فى نهر ألبو

هرقل : لن يحدث هذا ، ولست ابناً لأحد الشعراء

---

(١) أبيمينندز مثل ريب ڤان وينكل عند القدماء أخذته سنة من النوم وهو يرعى غنمه وظل نائماً فى غابة ما يقرب من خمسين عاماً ولما استيقظ وجد بطبيعة الحال أن العالم قد تغير .

مثل فيتون وإنما أنا ابنه ، وإذا كانت الشعراء تعمر المدن بأنغام القيثار فإنى قادر على إخلائها من السكان بموسيقى هراوتى ، أما الصاعقة فإنى بضربة واحدة أجعلها تطير إلى أقصى أطراف علين ، وأؤكد لك أنى إذا خطر لى أن أستنزل خمسة كواكب أو ستة لألعب بها أو أمسك بإحدى المذنبات من ذيلها وأتخذها حالة لأقذف منها الأحجار إلى هدف ، بل حتى لو أخذت الشمس ذاتها ولعبت بها لعب الناس بالأقراص التى يرمون بها الأهداف فإن والدى الجليل الشأن سيغض الطرف ويتظاهر بأنه لا يرى شيئاً ، وعلاوة على ذلك فإننا نبغى من وراء هذا اللعب منفعة الدنيا على خلاف فيتون الذى لم يرد سوى أن يظهر خفة حركاته للذين كانوا يسندون له كتلة الخشب التى صعد عليها إلى المركبة ، ولكى يبدو فى صورة السائق البارع أمام أندروميدا وكاليستو وغيرهما من مجموعات النجوم الثوابت التى يقال إنه خلال سيرة حياته الحمقاء كان يقذفها بباقات من أشعة الشمس وحلواء من الأضواء السماوية ، وموجز القول إن غرضه الوحيد كان أن يظهر فى صورة فخمة أثناء جولته فى ذلك اليوم الذى كان من أيام الأعياد كما تعلم ، ولذلك لا تحمل نفسك عناء التفكير فى غضب والدى ، وأنا الضمين لك بأنك لن تصاب بأى سوء ، وإذا تعرضت لأى خطر لم يكن فى الحسبان فإنى سأعوضك عنه ، فاخلع دثارك وألق إلىّ بالكرة الأرضية .

أطلس : يبدو لى أننى سأفعل ما تأمرنى به راضياً أو كارهاً لأنك قوى البنية ، وحسن التسليح على حين أننى هرم وأعزل من السلاح ، ولكن مهما تفعل لا تدعها تسقط حتى لا تصاب بصدوع جديدة أو يتهشم جزء منها صغير ويتشقق كما حدث حينما انتزعت صقلية من إيطاليا وحينما انفصلت إفريقية عن إسبانيا ، أو خشية أن تتطاير منها شظية لمقاطعة من المقاطعات أو مملكة من الممالك لأن هذا قد يؤدى إلى نشوب حرب فيها .

هرقل : لا تخف علىّ .

أطلس : لنبدأ اللعب ، العب ! انظر كيف تهتز بسبب التغير الذى طرأ على شكلها .

هرقل : ارم بقوة أكثر ، إنها تصلنى بصعوبة .

أطلس : لا حيلة لى فى ذلك ، إنى ألقى بها بكل ما فى استطاعتى من قوة ، وهى تتجه كالعادة إلى الجنوب الغربى ، وتقع هذه الكرة البغيضة فى قبضة الهواء فهى جد خفيفة .

هرقل : إنها حيلة قديمة هذا الطيران مع كل هبة من هبات الريح .

أطلس : إنى أعتقد بحق أن خير ما نصنع هو أن ننفخها قليلا فهى فى اليد ليست أكثر من شمامة .

هرقل : أهكذا تقول ؟ ان هذا عيب جديد ، فقبل ذلك كانت تقفز وتثب مثـــل أى جدى صغير .

أطلس : انظر إلى ما هنالك وأسرع الخطى ! انظر إنها تتساقط ! إن مجيئك كان شؤماً .

هرقل : إنك لم تحسن إلقاءها إلى ، وقد كانت جد منخفضة حين أرسلتها بحيث إننى لم أكن أستطيع أن أتلقاها فى الوقت المناسب حتى لو دقت عنقى فى المحاولة ، فواسفاه ! وكيف حالك أيتها الصغيرة ؟ هل أصابك ضرر فى أحد أجزائك ؟ إنى لا أسمع نفساً يتردد ولا أرى أحداً يتحرك فوقها — وهذا يدل على أن الجميع مستغرقون فى النوم كسابق عهدهم .

أطلس : اتركها لى وسأعيدها على كتفى ، واحمل هراوتك وعد إلى السماء بأسرع ما فى وسعك ، وقدم اعتذارى لجوبتير عن هذا الحادث .

هرقل : سأفعل ذلك ، ومنذ قرون خلت كان فى مؤسسة والدى شاعر يسمى هوراس وقد جعله والدى شاعر البلاط فقد زكاه عنده أغسطس قيصر الذى ألحقه چوبتير بالآله تقديراً لقوة الرومان ، وهذا الشعر يتغنى دائماً بأناشيد من نظمه ،وبخاصة أنشودة منها يقول فيها : إنه حتى لو تهاوت الدنيا فإن الرجل العادل يظل ثابتاً ، والظاهر أن الرجال جميعهم قد صاروا فى العصر الحاضر عادلين فقد تهاوت الدنيا ولم يتحرك أحد .

أطلس : من الذى يشك فى عدالة الناس ؟ ولكن لا تقف هنا وتضيع وقتك ، أسرع بقدر ما فى استطاعتك وقدم الأعذار لچوبتير أبيك ، وإلا فإنى أتوقع من لحظة لأخرى صاعقة تحيلنى من أطلس إلى بركان أطنه .

* * *

وقد كان شوبنهاور يؤكد أن الحياة شر ولكنه مع ذلك كان يحبها ويستمتع بها ، أما ليوباردى فقد كره الحياة وأعرض عن الاستمتاع وكان موقفه منها يشبه إلى حد كبير موقف شاعرنا العظيم أبى العلاء المعرى ضريبه فى التشاؤم وصنوه فى نبذ الحياة والإعراض عن لذاتها ولهوهـــا .

مقالات الإسلاميين للأشعرى

بقلم
الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى
أستاذ كرسى الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب – جامعة القاهرة

– ١ –

الدين ظاهرة إنسانية لا تخلو منها أمة من الأمم منذ فجر التاريخ حتى اليوم . والتدين خاصة مميزة للإنسان عن غيره من أنواع الحيوان ، حتى لقد قيل فى تعريف الإنسان : إنه حيوان متدين ، كما قيل : حيوان ناطق ، وحيوان اجتماعى ، وحيوان سياسى ، وغير ذلك . ويقتضى الدين معبوداً وعابداً يتصلان بالعبادة ، ومقدساً ومسبحاً يتوجه إليه بالتقديس والتسبيح . وقد تدرجت البشرية من عبادة مظاهر القوى الطبيعية من صنوف النبات والحيوان والحجارة إلى عبادة الشمس والقمر والكواكب ، إلى عبادة الله الواحد القهار ، وهى عبادة قديمة منذ أرسل الله الرسل مبشرين ومنذرين لأن العقل لو ترك وشأنه ما اهتدى وحده إلى وجود خالق الكون ومدبر العالم . وقد أرسل الله على مر التاريخ كثيراً من الأنبياء والرسل يدعون قومهم إلى الهدى ويرسمون لهم طريق النجاة ، ولكن سرعان ما يعود الناس إلى سيرتهم الأولى متبعين خطوات الشيطان ، منكرين الألوهية ، ومحرفين كلام الله .

وجاء الإسلام وحال العرب كما ذكرنا ، إما من الدهرية المنكرين للخالق ، أو المقرين بوجود إله ولكنهم ينكرون البعث ، وهم إلى ذلك يعبدون الأصنام . وإما نصارى أو يهود أو صابئة ، أو ثنوية ، يحرفون ما أنزل الله عليهم من كتب سماوية ، ويشركون مع الله الواحد إلهاً أو آلهة آخرين . وقد حاجهم الله فى القرآن ، وأبطل معتقداتهم الفاسدة بالحجة الصحيحة والبرهان الواضح . ويدور هذا الجدل القرآنى حول أمرين أساسيين من جهة العقيدة ، هما وحدانية الله وصفاته ، وإرادته وأفعاله ، أو بمعنى آخر حول التوحيد والعدل . فالله واحد ، لا شريك له ، ليس كمثله شىء ، هو الكبير المتعال ، تعالى الله عما يصفون . والله خالق كل شىء ، الفعال لما يريد ، وكل شىء بقضائه وقدره ، وحكمته وتدبيره ، وهو الآمر الناهى ، يثيب المطيع ويعاقب العاصى ، كما وعد وأوعد . هذه هى جملة العقيدة الإسلامية التى دان بها العرب وارتضوها وآمنوا بها . ولما توفى النبى شغل المسلمون فى زمان أبى بكر وعمر وعثمان بالفتوحات عن النظر فى العقائد ، ووجدوا فى قرآنهم ما يغنيهم عن البحث فى أصولها . ولكن أهل الشعوب المغلوبة ممن دخلوا حظيرة الإسلام لم يكفوا عن الدس له والانحراف به ، وبخاصة الفرس واليهود ، فظهرت منذ فجر الإسلام ، وعلى التحقيق منذ خلافة

على بن أبى طالب مقالات منحرفة تسىء إلى العقيدة الصحيحة . وذلك مثل عبدالله بن سبأ الذى كان يهودياً فأظهر الإسلام ليثير الفتن بين المسلمين وزعم أن عليا إله ، وأن الجزء الإلهى يحل فى الأئمه ، فاضطر على إلى نفيه إلى ساباط المدائن وحرق أتباعه . وعن السبئية ظهر غلاة الشيعة وتفرعوا فرقاً . وانتشرت فى عهد على فتنة الخوارج القائلين باكفار الأئمة ووجوب قتلهم وحربهم والخروج عليهم ، وقام المرجئة يؤخرون الحكم على المسلم بالكفر إلى الله يوم القيامة . وظل الأمر جارياً على هذه الحال ، كلما ماتت فرقة نبتت فرق أخرى ، وتولى المفكرون من المسلمين الرد عليهم وإبطال مزاعمهم .

ومنذ أواخر المائة الأولى ، وفى أثناء المائة الثانية ظهر « المعتزلة » أصحاب العدل والتوحيد ، فكان لهم فضل الدفاع عن العقيدة بالحجة العقلية ، وبما يناسب ما نقل إلى الحضارة العربية من أفكار يونانية وفارسية وهندية . نشأ الاعتزال بالبصرة ، على يد واصل بن عطاء الذى اعتزل حلقة الحسن البصرى ، وأخذ يدعو إلى رأى جديد هو أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر ولامؤمن ، بل فى منزلة بين المنزلتين . وتفرع المعتزلة فرعين أحدهما بقى بالبصرة ، والآخر انتقل إلى بغداد . ونبغ من المعتزلة أبو الهذيل العلاف والنظام، والجاحظ، والشحام الذى أخذ عنه الجبائى ، وعن الجبائى أخذ الأشعرى قبل أن ينفصل عنه ، ويخرج بمذهبه الجديد .

وقد لقى المعتزلة على يد الخلفاء العباسيين أيام المأمون والمعتصم تأييداً عظيما ، وحدثت فى خلافة المأمون فتنة القول بخلق القرآن وامتحان الإمام ابن حنبل ، إلى آن رفعت المحنة أيام المتوكل الذى أمر بترك الجدال . وقد أخذ على المعتزلة تطرفهم فى التأويل العقلى حتى بلغوا مع نفى الصفات الإلهية إلى التعطيل ، كما أخذ على الكرامية قولهم بالتشبيه والتجسيم ، وعلى الجهمية قولهم بالجبر . ولما زال نفوذ المعتزلة مع انتشار مذهب الأشاعرة ، تبددت كتبهم وضاعت ، اللهم إلا ما حفظه لهم ورواه عنهم الأشعرى فى كتابه « مقالات الإسلاميين » ، مع ما ذكره من مقالات غيرهم . ومن أجل ذلك كان كتابه هذا فى غاية الأهمية تاريخياً ، واقتدى به كل من ألف فى المقالات فيما بعد ، كالاسفرايني فى « التبصير فى الدين » ، والبغدادى فى « الفرق بين الفرق » ، والشهرستانى فى « الملل والنحل » .

— ٢ —

وأبو الحسن الأشعرى ، هو : على بن إسماعيل بن أبى بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبدالله بن موسى ابن بلال بن أبى بردة عامر بن أبى موسى الأشعرى[1]. ثم أضاف ابن عساكر بعد ذكر اسمه : « المتكلم صاحب الكتب والتصانيف فى الرد على الملحدة وغيرهم من المعتزلة والجهمية والخوارج وسائر أصناف المبتدعة . وهو بصرى سكن بغداد إلى أن توفى بها . وكان يجلس أيام الجمعات فى حلقة أبى إسحاق المروزى الفقيه من جامع المنصور » .

وكان الأشعرى سنياً ، إماماً فى الفقه والحديث ، مجتهداً فى المذهب . افترى عليه أبو على الأهوازى ، وزعم أنه غير صحيح النسب إلى أبى موسى الأشعرى ؛ ولذلك صنف ابن عساكر كتابه فى تبيين كذب المفترى ، جاء فيه : « وفى إطباق الناس على تسميته بالأشعرى تكذيب لما قاله هذا المفترى » . كما اتهم الأشعرى فى منتصف القرن الخامس بالبدعة ، ولعن على المنابر فى الجمع ، فكان لا بد من دفع هذه الفرية عنه ، وهذا ما فعله ابن عساكر .

وينتهى نسب جده أبى موسى الأشعرى إلى قحطان. قدم مع وفد اليمن إلى رسول الله بالمدينة ؛ فلما دنوا من المدينة كانوا يرتجزون ، « غداً نلقى الأحبة محمداً

(١) تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى ، لابن عساكر ، طبع القدسى بدمشق سنة ١٣٤٧ هجرية ، ص ٣٤ ، ٣٥ — وهذا الكتاب أوسع مصدر عن حياة الأشعرى .

وحزبه » وأخرج البخارى ومسلم فى الصحيحين عن أبى هريرة ، قال رسول الله : « الإيمان يمان ، والحكمة يمانية . أتاكم أهل اليمن هم أرق أفئدة وألين قلوباً » . وتليت عند النبى وكان أبو موسى حاضراً آية : « فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه » . فقال رسول الله : « هم قومك يا أبا موسى أهل اليمن » . وكان أبو موسى إلى ذلك فقيهاً ، قارئاً للقرآن حسن الصوت ، فلا غرابة أن تنحدر فى أصلاب الأسرة محبة الإسلام والذود عن أصوله ، فتظهر فى أبى الحسن تمسكاً بتقاليد الأسرة .

ويلوح أن أبا الحسن كان منصرفاً إلى الزهد والعبادة على عادة المتصوفة ، ولذلك يروى له الصوفية كثيراً من الأخبار ، وينسبونه إلى زمرتهم . فمن أخباره أنه كان يصلى صلاة الصبح بوضوء العتمة ، وكان لا يحكى عن اجتهاده شيئاً إلى أحد . وقال أبو عمران موسى بن أحمد بن على الفقيه ، قال : سمعت أبى يقول : « خدمت الإمام أبا الحسن بالبصرة سنين ، وعاشرته ببغداد إلى أن توفى رحمه الله ، فلم أجد أورع منه ، ولا أغض طرفاً ، ولم أر شيخاً أكثر حياء منه فى أمور الدنيا ، ولا أنشط منه فى أمور الآخرة » . وحكى بندار ابن الحسين ، وكان خادم الأشعرى بالبصرة ، قال : « كان أبو الحسن يأكل من غلة ضيعة وقفها جده بلال ابن أبى بردة بن أبى موسى الأشعرى على عقبه . قال : وكانت نفقته فى كل سنة سبعة عشر درهماً » . وكان بندار صوفياً من أقطاب رجالهم .

كان الأشعرى قوى الجدل ، صاحب مناظرة فى المجالس ، ذا إقدام على الخصوم ، تتلمذ على أبى على الجبائى أربعين عاماً ، ولم يكن الجبائى صاحب مناظرة وربما ينقطع فى الجدل ، فكان يبعث الأشعرى فى المجالس نائباً عنه . وقد أفادته قوة الجدال فى الرد على المعتزلة بعد خروجه عليهم ، حتى قيل : « كانت المعتزلة قد رفعوا رءوسهم حتى أظهر الله تعالى الأشعرى فحجزهم فى أقماع السمسم » .

وله تصانيف كثيرة ذكر أسماءها فى كتابه المسمى بالعمد ، والذى ألفه سنة ٣٢٠هـ . وقد أورد هذا الثبت ابن عساكر فى تبيين كذب المفترى . وقد طبع ما وجد من كتبه ، وهى :

١ – استحسان الخوض فى علم الكلام .
٢ – الإبانة عن أصول الديانة .
٣ – اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع .
٤ – مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين .

وقد ولد الأشعرى سنة ٢٦٠ هجرية وتوفى سنة ٣٢٤ .

وذكر ابن خلكان أن مولده : « سنة سبعين ، وقيل ستين ومائتين بالبصرة » . والأرجح سنة ستين كما أورده ابن عساكر ، وحتى يستقيم خبر صحبته الطويلة لأبى على الجبائى ، حيث ذكر أنه صحبه أربعين سنة . والمعروف أن الجبائى توفى سنة ٣٠٣ ، فاذا اعتمدنا رقم الأربعين على حقيقته فلا يمكن أن يكون الأشعرى قد أخذ عن الجبائى وهو طفل فى الثالثة . هذا فضلا عن أنه لم يحضر عليه إلا بعد انتقاله من البصرة إلى بغداد . أما سنة الوفاة ففيها روايات كثيرة تتراوح بين ٣٢٠ ، ٣٣٠ ، والأرجح ما أثبتناه وهو ٣٢٤ هجرية .

– ٣ –

أخطر مسألة فى حياة الأشعرى انفصاله عن الجبائى ، وانعزاله عن المعتزلة ، وخروجه بمذهب جديد قدرت له السيادة فى شطر كبير من العالم الإسلامى . وهى مسألة لم توضح توضيحاً كافياً ، ولم يكشف الستار عن أسبابها الحقيقية . وفى كتب القدماء روايتان لا تمت إحداهما إلى الأخرى بصلة . الأولى رواية ابن عساكر أوردها بطرق مختلفة وجوهرها واحد ، وخلاصتها أن الأشعرى تحير فى بعض مسائل لم يجد لها جواباً شافياً

عند المعتزلة ، فسأل الله أن يهديه إلى الطريق المستقيم ، ثم نام فرأى الرسول فى المنام ، فقال له : عليك بسنتى ، فلما استيقظ رجع إلى القرآن والسنة . وأضافت رواية أخرى أنه أخذ فى نصرة الأحاديث الخاصة بالرؤية والشفاعة والنظر . وفى رواية مطولة ثالثة أن النبى قال له فى المنام : « يا أبا الحسن ، كتبت الحديث ، فقلت بلى يا رسول الله . فقال : أو ما كتبت أن الله تعالى يُرَى فى الآخرة ؟ فقلت : بلى يا رسول الله . فقال لى صلى الله عليه وسلم ، فما الذى منعك من القول به ؟ قلت أدلة العقول منعتنى ، فتأولت الأخبار . فقال لى : أوما قامت أدلة العقول عندك على أن الله تعالى يرى فى الآخرة ؟ فقلت بلى يا رسول الله ، فإنما هى شبه . فقال لى تأملها وانظر فيها نظراً مستوفى ، فليست بشبه ، بل هى أدلة . . . الخ » . وفى رواية رابعة أنه غاب عن الناس خمسة عشر يوماً ، ثم خرج إلى الجامع وصعد المنبر وقال : « معاشر الناس إنى إنما تغيبت عنكم فى هذه المدة ، لأنى نظرت فتكافأت عندى الأدلة ، ولم يترجح عندى حق على باطل ، ولا باطل على حق ؛ فاستهديت الله فهدانى إلى اعتقاد ما أودعته فى كتبى هذه ، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده ، كما انخلعت من ثوبى هذا ؛ وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به ، ودفع الكتب إلى الناس ، فنها كتاب « اللمع » ، وكتاب أظهر فيه عوار المعتزلة سماه بكتاب « كشف الأسرار وهتك الأستار » ، وغيرهما . فلما قرأ تلك الكتب أهل الحديث والفقه من أهل السنة والجماعة أخذوا بما فيها وانتحلوه واعتقدوا تقدمه واتخذوه إماماً حتى نسب مذهبهم إليه . . . » .

الرواية الثانية كلامية ، أوردها التفتازانى فى شرح العقائد النسفية ، وكذلك ابن خلكان فى الوفيات ، خلاصتها أن الأشعرى سأل الجبائى عن ثلاثة إخوة مات أحدهم مطيعاً ، والآخر عاصياً ، والثالث صغيراً ؟ فقال الجبائى : الأول يثاب بالجنة ، والثانى يعاقب بالنار ، والثالث لا يثاب ولا يعاقب . قال الأشعرى : فإن قال الثالث : يا رب ، لم أمتنى صغيراً ، وما أبقيتنى إلى أن أكبر فأومن بك وأطيعك فأدخل الجنة ؟ فقال : يقول الرب إنى كنت أعلم منك أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار ، فكان « الأصلح » لك أن تموت صغيراً. فقال الأشعرى : فإن قال الثانى : يا رب ، لِمَ لَمْ تمتنى صغيراً لئلا أعصى لك فلا أدخل النار ، ماذا يقول الرب ؟ فبهت الجبائى ، وترك الأشعرى مذهبه . واشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأى المعتزلة ، وإثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا أهل السنة والجماعة . وقد أوردت هذه المحاورة لإبطال قاعدة الصلاح والأصلح التى يقول بها المعتزلة .

وقد شك بعض المستشرقين فى هذه الرواية التى يشتم منها رائحة الوضع . وروايات ابن عساكر إذا حللت تحليلاً أعمق يستخلص منها أن الأشعرى لم يكن راضياً كل الرضا عن طريقة الاعتزال لغلوها فى التأويل وترجيح المعقول على المنقول . ولذلك أراد الأشعرى أن يسلك طريقة يوفق فيها بين المعتزلة وأصحاب الحديث فاهتدى إلى مسلكه الجديد الذى يتمشى مع منهج الاعتزال فى النظر العقلى ، وفى الوقت نفسه يعتمد على القرآن والسنة ، رافعاً السمع على العقل بعد أن كان المعتزلة يقدمون العقل على السمع .

قال الأشعرى فى استهلال كتابه « استحسان الخوض فى علم الكلام » : أما بعد ، فإنّ طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم ، وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين ، ومالوا إلى التخفيف والتقليد ، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ونسبوه إلى الضلال ، وزعموا أن الكلام فى الحركة والسكون والجسم والعرض والألوان والأكوان والجزء والطفرة وصفات البارى عز وجل بدعة وضلالة ، وقالوا : لو كان ذلك هدى ورشاداً لتكلم فيه النبى صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه وأصحابه . . الخ » .

إن الأشعرى يرى وجوب النظر والكلام ليتم الاعتقاد عن معرفة وبصر ، لا عن مجرد انقياد وتقليد . ولا بأس عنده من الخوض فى أمور جديدة لم ترد فى القرآن أو السنة ، مثل مباحث الحركة والسكون والجسم والعرض ، وهى مباحث شاعت بعد نقل الفلسفة اليونانية . بل إنه ليرى أن مثل هذا النظر واجب لرفع الشبهة وتثبيت الحجة ، وإزالة الحيرة والشكوك من النفوس ، فى سبيل الرد على المبتدعة والمخالفين . وأن مثل هذا البحث أدعى إلى الدفاع عن العقيدة ، وصيانتها من الانحراف . وهذا ما فعله فى كتابه « مقالات الإسلاميين » ، حتى يكون الناس على بينة برأى المخالفين .

— ٤ —

ولقد أعجبت هذه الطريقة الأشعرية الفقهاء من أحناف ومالكية وحنابلة وبخاصة الشافعية ، كما ارتضاها المتصوفة على الرغم من أن طريقتهم هى الذوق والحال ، لا النظر والجدال . فكان ذلك سبباً فى جمع كلمة المسلمين بعد تفرق وصراع وحروب . ومن الطبيعى أن يضيق بها المعتزلة لأنها أزالت ما كان لهم من سلطان ، وأبعدتهم من الميدان . ولما انتشرت طريقته وذاع صيته ، انتسبه كل مذهب ، فزعم الشافعية أنه كان على مذهب الشافعى ، وجزم بعضهم أنه كان مالكياً . ونص جماعة على أنه نشأ على مذهب أبى حنيفة ، وقد بلغ من سعة الأفق أنه كان يصوب المجتهدين فى الفروع غير أن الحنابلة لم يفتحوا له صدورهم ولم يذكروه فى طبقاتهم ، على الرغم من أن الأشعرى فى كتاب « الإبانة » يصرح أنه فى معتقده على مذهب الإمام أحمد ابن حنبل ، يقول بما كان يقول به ، « لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذى أبان الله به الحق ، ورفع به الضلال ، وأوضح به المنهاج ، وقمع به بدع المبتدعين ، وزيغ الزائغين ، وشك الشاكين »[1].

وقد اصطنع الصوفية فى القرن الرابع والخامس والسادس مذهبه فى الكلام ، ودافعوا عنه فى محنته التى سُبَّ فيها على المنابر ، حتى كتب عبد الكريم بن هوزان القشيرى ، الصوفى المشهور بخطه وثيقة يؤيد فيها المذهب الأشعرى ، جاء فيها : اتفق أصحاب الحديث أن أبا الحسن على بن إسماعيل الأشعرى كان إماماً من أئمة أصحاب الحديث ، ومذهبه مذهب أصحاب الحديث . تكلم فى أصول الديانات على طريقة أهل السنة ، ورد على المخالفين من أهل الزيغ والبدعة . وكان على المعتزلة والروافض والمبتدعين من أهل القبلة والخارجين من الملة سيفاً مسلولا . ومن طعن فيه أو قدح أو لعنه أو سبه ، فقد بسط لسان السوء فى جميع أهل السنة . بذلنا خطوطنا طائعين بذلك فى هذا الذكر فى ذى القعدة سنة ست وثلاثين وأربعمائة .

وقعت تلك الفتنة فى دولة السلطان طغرلبك ، ووزارة أبى نصر منصور بن محمد الكندرى : وكان السلطان حنفياً سنياً ، وكان وزيره معتزلياً رافضياً : فلما أمر السلطان بلعن المبتدعة على المنابر فى الجمع ، قرن الكندرى للتسلى والتشفى اسم الأشعرية بأسماء أرباب البدع . ولم تنقشع الفتنة إلا بعد موت طغرلبك وتولى ابنه ألب أرسلان ووزيره أبو على الحسن بن على ابن إسحاق . وإنما نقم المعتزلة من الأشعرى إثباته القدر لله خيره وشره ، وإثبات صفات الجلال لله من قدرته وعلمه وإرادته وحياته وسمعه وبصره وكلامه ، وأن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وأنه تعالى موجود تجوز رؤيته .

وعندنا أن السبب الحقيقى فى ذيوع المذهب الأشعرى واجتماع كلمة المسلمين عليه من أهل السنة المتبعين لأحد المذاهب الفقهية الأربعة العظمى ، هو أن

---

(١) انظر مقدمة كتاب الإبانة للأشعرى .

القرآن أساس الدين ومداره ، حوى العقيدة بأصولها وفروعها ، وقد وجهه المعتزلة فى تفسيرهم له وجهة تتفق مع أصولهم ، وأولوه على حسب مذهبهم ، وخلبت هذه التفاسير عقول المسلمين لما حوت من قوة الجدل ، ودقة النظر ، وطلاوة العبارة . ولذلك انبرى لهم الأشعرى يرد عليهم بنفس أدلتهم الكلامية التى تعلمها منهم فاستطاع أن يدحضها ويرد على الحجة بحجة أقوى ولذلك كان الطابع العام لمؤلفات الأشعرى رداً على خصومه من المعتزلة أو من الملحدين . ويكفى أن نتأمل عنوان كتابه فى التفسير الذى سماه « تفسير القرآن والرد على من خالف البيان من أهل الإفك والبهتان » لنرى أنه لا يكتفى بعرض العقيدة الإسلامية فى ضوء التأويل الأشعرى ، بل تجاوز ذلك ، وقبل ذلك ، بالرد على المخالفين . وقد جاء فى خطبة هذا الكتاب : أما بعد ، فإن أهل الزيغ والتضليل تأولوا القرآن على آرائهم ، وفسروه على أهوائهم ، تفسيراً لم ينزل الله به سلطاناً ، ولا رووه عن رسول رب العالمين ، ولا عن السلف المتقدمين ، وإنما أخذوا تفسيرهم عن أبى الهذيل ، وإبراهيم النظام ، والفوطى ، والجبائى ، وجعفر بن حرب ، وجعفر بن مبشر ، والإسكافى ، والبلخى ، وغيرهم من قادة الضلال من المعتزلة الجهال . قال الأشعرى : « ورأيت الجبائى ألف فى تفسير القرآن كتاباً أوّله على خلاف ما أنزل الله ، وما روى فى كتابه حرفاً واحداً عن أحد من المفسرين ، وإنما اعتمد على ما وسوس به صدره وشيطانه . ولولا أنه استغوى بكتابه كثيراً من العوام ، لم يكن لتشاغلى به وجه » .

تفسير القرآن هو تاج تفكيره ، ونهاية ما وصل إليه فى مذهبه . وتعد كتبه الأخرى روافد لهذا التفسير ، ومنها ثلاثة كتب فى المقالات ، الأول يحكى فيه مقالات المسلمين ، والثانى مقالات المخالفين الخارجين عن الملة ، والثالث فى جمل مقالات الملحدين وجمل أقاويل الموحدين . ولم يبق بين أيدينا سوى النوع الأول وهو « مقالات المسلمين » .

— ٥ —

لم يسلك الأشعرى فى كتاب «مقالات الإسلاميين»[1] ما جرى عليه فى معظم تآليفه من الرد على المخالفين ، بل عرض مقالاتهم عرضاً موضوعياً ما استطاع إلى ذلك سبيلا . وغرضه فى ذلك أن من أراد معرفة الديانات والتميز بينها ، فلا بد له من معرفة المذاهب والمقالات . فلما رأى أن الذين صنفوا فى النحل والديانات ، كانوا مقصرين فى حكايتها ، أو مخطئين فى ذكر آراء مخالفيهم ، أو متعمدين الكذب عليهم بغية التشنيع عليهم ، أو مضيفين إلى حكاية الآراء الرد عليها بالحجة ، حداه ذلك إلى تأليف هذا الكتاب ، مع الاختصار وترك الإطالة والإكثار .

بعد هذه الديباجة التى يعلن فيها الأشعرى مسلكه فى تأليف الكتاب وغرضه من تصنيفه ، يشرع فى ذكر أول خلاف بعد موت الرسول عليه السلام . ولم يذكر من أنواع الخلاف سوى ما كان متصلا بعلم الكلام ، وهو أولا : الاختلاف بين الأنصار والمهاجرين حول الإمامة ، وانتهى ذلك بمبايعة أبى بكر وثانياً : فتنة مقتل عثمان مما حدا ببعض المارقين إلى تكفيره لأمور أخذت عليه . وثالثاً : الاختلاف على إمامة على ، وحربه مع معاوية فى صفين ، وطلب تحكيم كتاب الله ، وظهور الخوارج الذين كفروا علياً لقبوله التحكيم . ولكن كتب المقالات التى ألفت فيما بعد زادت على هذه الأنواع الثلاثة أصنافاً أخرى ، كما فعل الشهرستانى فى « الملل والنحل » ، إذ ذكر اختلافات حدثت فى مرض النبى حين تنازع المسلمون عنده فى كتابة ما يوصى به ، وفى تجهيز جيش أسامة

(١) نشر هذا الكتاب المستشرق ريتر فى مجلدين ، ثم نشره الأستاذ محمد محيى الدين عبد الحميد فى جزأين ، مكتبة النهضة سنة ١٩٥٠ ، وإلى هذه النشرة نرجع .

الذى لم يمض فى طريقه ، ثم فى موته عليه السلام وقول عمر بن الخطاب إنه رفع إلى السماء كما رفع عيسى ، ثم فى موضع دفنه . غير أن هذه الاختلافات لا تعد كما قال الشهرستانى من أصول الدين . ولا كذلك ما ذكره من اختلاف التوارث عن النبى .

ويلوح أن الإسفراينى فى كتابه « التبصير فى الدين » قد حذا إلى حد كبير حذو الأشعرى ، وبخاصة فى ابتداء الكتاب . ولكن طريقة العرض مختلفة . ذلك أن الأشعرى يقسم الفرق الإسلامية عشرة أصناف : (١) الشيع ، (٢) الخوارج ، (٣) المرجئة ، (٤) المعتزلة ، (٥) الجهمية ، (٦) الضرارية ، (٧) الحسينية ، (٨) البكرية ، (٩) العامة وأصحاب الحديث[1] ، (١٠) الكُلاَّبيِّة .

وليس اختلاف طريقة العرض بين الإسفراينى والأشعرى فى تقديم فرقة على أخرى فقط ، بل فى ترتيب الأفكار . وإذا نظرنا فى كتاب « الفرق بين الفرق » للبغدادى ، أو « الملل والنحل » للشهرستانى ، رأينا الخلاف أوسع . فالأشعرى لا يكتفى بالكلام عن كل فرقة على حدة ، ونسبتها إلى صاحبها ، ولكنه يتبع ذلك بطريقة أخرى هى عرض شتى الآراء التى تدور حول أصل من أصول الدين ، مثل كلام الله ، أو الرؤية ، أو القدرة وغير ذلك . فالطريقة الأولى تاريخية تمضى مع صاحب الفرقة وتقرر سائر ما انفرد به من أقوال . والطريقة الثانية مذهبية ، تعرض الفكرة وتبين مختلف توجهاتها . وهذا التداخل بين الطريقتين دفعه إلى تكرار كثير من المسائل التى يذكرها فى موضع موجزة ويذكرها فى موضع آخر مطولة . هذا إلى أن الباحث الذى يرغب فى الاطلاع على مذهب أحد المتكلمين كالعلاف أو النظام أو الفوطى ، يجد صعوبة كبيرة فى جمع آرائه المتناثرة فى صفحات الكتاب . وقد تجنب المتأخرون هذا الاضطراب فجاءت كتبهم أكثر ترتيباً وتنظيما .

وسمة أخرى يتميز بها كتاب الأشعرى هى التوسع فى ذكر آراء المعتزلة بالإضافة إلى الفرق الأخرى . ونستطيع القول مطمئنين : إن أكثر من ثلثى الكتاب عن المعتزلة ، ذلك أن الجزء الثانى بأكمله يتناول آراء الاعتزال ، فضلا عن نصف الجزء الأول . لعل ذلك يرجع إلى أهمية المعتزلة الفكرية فى نظر الأشعرى ، ومن جهة الواقع التاريخى أيضاً . ولم يفعل ذلك الذين ألفوا فى المقالات بعد قرن أو قرنين ، إذ جاءت كتبهم متناسبة ، فضلا عن اشتمالها مقالات غير الإسلاميين . وليس معنى ذلك أن الجزء الثانى قد خصصه للمعتزلة ، كلا بل إنه يعرض فيه كذلك آراء غير المعتزلة ، لأنه يتناول الموضوع مذهبياً لا تاريخياً . وهو بين حين وآخر ينسب الآراء « للناس » ، أو « للمتكلمين » ، كأنه يطلق اصطلاح المتكلمين على كل من يبحث فى أصول الدين . نضرب لذلك مثالا مما أورده فى صفحة ٢٠٤ من الجزء الثانى ، عند القول : « فى أن الله سبحانه قادر » . يقول : « قد اختلف المتكلمون فى ذلك اختلافاً كثيراً ، فما اختلفوا فيه القول : هل يوصف البارىء بأنه قادر على الأعراض ؛ فقال المسلمون كلهم أجمعون إلا معمراً إن الله قادر على الأعراض . . الخ » . وفى آخر الصفحة يقول : « واختلف الناس أيضاً فى القول : هل يقدر القديم على ما أقدر عليه عباده أو لا يجوز ذلك ؟ » .

ولفظ المتكلمين بالمعنى الاصطلاحى إنما نشأ من الخائضين فى العقيدة الإسلامية ، وتأليفهم الكتب التى كانوا يعنونونها « الكلام فى كذا » . . ولذلك نجد

(١) علق الأستاذ محى الدين عبدالحميد على هذا التصنيف بقوله إن عددها أحد عشر اسما ، باعتبار أن العامة صنف ، وأصحاب الحديث صنف آخر . ونحن نرى أنهما صنف واحد كما أوردناه ، أو تصحيح لفظ « العامة » بحيث يصبح « الجماعة » ، كما جرى عليه العرف من قولهم : أهل السنة والجماعة . والدليل على ذلك أن الأشعرى يأخذ لفظ العامة بمعنى الجماعة ، فهو يقول مثلا : وقال عامة أهل الإسلام إن الله قد أقدر العباد . . . الخ – انظر ج ٢ ص ٢١٦ .

الأشعرى لا يزال محتفظاً بهذا الأصل لعلم الكلام ، فيقول اختلف المتكلمون فى كذا وكذا ، بصرف النظر عن أنهم معتزلة أو من فرق أخرى غير المعتزلة . والأشعرى نفسه يعد فى نظر المتأخرين من المتكلمين ، أو علماء الكلام . وكان علم الكلام قد استقر علماً وعرف بهذا الاسم فى زمان الأشعرى ، آية ذلك أنه ألف كتاباً سماه « استحسان الخوض فى علم الكلام » . كما ذكر ابن عساكر عدة كتب له فى « لطائف الكلام » ، و « دقائق الكلام » ، و« أنواع من الكلام » ، وغير ذلك .

— ٦ —

ذكرنا أنه بدأ بالكلام عن فرق الشيعة ، فقسم الشيع ثلاثة أصناف ، هى الغالية وتحتها خمس عشرة فرقة ، والرافضة الإمامية وتمثل أربعاً وعشرين فرقة ، والزيدية ست فرق . والمؤرخون للمقالات يضطربون فى تسمية فرق الشيعة ، فالأشعرى يجعل الإمامية رافضة لأنهم رفضوا إمامة أبى بكر وعمر . والمشهور أن الروافض هم الزيدية أتباع زيد بن على الذى بويع له بالكوفة فى أيام هشام بن عبد الملك . وسمع زيد من أتباعه الطعن على أبى بكر وعمر فأنكر ذلك منهم ، فتفرق عنه الذين بايعوه ، فقال لهم : رفضتمونى ، ولذلك سموا الرافضة . وقد ذكر هذه الحكاية الأشعرى نفسه (الجزء الأول — صفحة ١٣٠) . ويذهب البغدادى فى « الفرق بين الفرق » إلى تسمية كل فرق الشيعة بالروافض ، فمنهم الغلاة ، ومنهم الزيدية ، ومنهم الإمامية . وكذلك فعل الاسفراينى . أما الشهرستانى فلا يسمى الشيعة رافضة ، فيما عدا أتباع زيد بن على .

والغالية إنما سموا كذلك لأنهم « غَلَوْا » فى على ، وقالوا فيه قولا عظيما . وأول فرقهم التى ذكرها الأشعرى ، البيانية أصحاب بيان بن سمعان ، القائلون بأن الله عز وجل على صورة الإنسان . ولسنا نبغى ذكر الفرق الخمس عشرة الواقعة تحت الغالية ، وإنما نود الإشارة إلى أن الأشعرى يذكر الغلاة من جملة « مقالات الإسلاميين » ، ولا يرد عليهم أو يطعن فيهم اتباعاً للمنهج الذى استنه فى أول الكتاب . أما أصحاب كتب المقالات المتأخرون ، فانهم يخرجون الغلاة من جماعة المسلمين . فهذا الاسفراينى مثلا يقول : « فأما البيانية ، والمغيرية . . والحلولية ، فلا يعدون فى زمرة المسلمين ، لأنهم كلهم يقولون بألوهية الأئمة » .

الصنف الثانى من الشيعة هم الرافضة الإمامية . وهم مجمعون على أن الإمامة لا تكون إلا بالنص والتوقيف ، وأن النبى نص على إمامة على ، ويقولون بالتقية ، وأن الإمام أفضل الناس . واختلاف فرقهم المتعددة إنما نشأ من طريقة سوق الإمامة من على فى أبنائه .

ولكنه بعد انتهاء الكلام عن الفرق الأربع والعشرين من الروافض الإمامية ، انتقل إلى عرض موضوعى لآراء الإمامية ، بادئاً « بالتجسيم » ، فقال : « اختلفت الروافض أصحاب الإمامة فى التجسيم ، وهم ست فرق . فالفرقة الأولى « الهشامية » أصحاب هشام بن الحكم الرافضى ، يزعمون أن معبودهم جسم ، وله نهاية وحد طويل عريض عميق . . الخ » (صفحة ١٠٢) .

وينتقل بعد ذلك إلى الكلام عن آرائهم فى البداء ، والقرآن ، وأعمال العباد ، وإرادة الله ، والاستطاعة ، والتولد ، والرّجعة ، وفى القرآن هل زيد فيه أو نقص منه ، وفى الأئمة هل يجوز أن يكونوا أفضل من الأنبياء وفى الرسول هل يجوز عليه أن يعصى أولا ، وفى الأئمة هل يسع جهلهم ، وفى علم الإمام ، وفى ظهور الأعلام على الأئمة ، وفى النظر والقياس ، والنسخ ، والإيمان ، والوعيد ، وعذاب الأطفال ، وألم الأطفال فى الدنيا ، وفى محاربى على ، وفى التحكيم ، وفى جواز الخروج قبل ظهور الإمام ، وفى سبى نساء مخالفيهم ، وفى الجزء

الذى لا يتجزأ ، وفى حقيقة الجسم ، وفى المداخلة ، وفى حقيقة الإنسان ، وفى الطفرة . ثم رجع بعد ذلك إلى حكاية مذاهب لهشام بن الحكم فى أشياء من لطيف الكلام (ص ١٢٦) . واختتم الفصل برجال الرافضة ومؤلفى كتبهم .

إن ما نأخذه على الأشعرى أنه فى هذا العرض الموضوعى يغفل ذكر صاحب الرأى تارة ، وينص عليه تارة أخرى ، فكأنه يعود إلى الطريقة الأولى وهى التعلق بالرجال . نضرب لذلك مثالا لما ذكره عن اختلاف الروافض فى الجسم ، على ثلاث فرق ، الأولى يزعمون أن الجسم هو الطويل العريض العميق ، وأنكروا الأعراض ، وزعموا أن الجسم شىء موجود ، وأن البارى لما كان شيئاً موجوداً كان جسما . والفرقة الثانية يزعمون أن حقيقة الجسم أنه مؤلف مركب مجتمع ، وأن البارى لما لم يكن مؤتلفاً مجتمعاً لم يكن جسما . والفرقة الثالثة يزعمون أن حقيقة الجسم أنه يحتمل الأعراض ، وأن البارى لما لم يحتمل الأعراض لم يكن جسما .

ونحن نرى من العرض السابق إغفال الأشخاص أصحاب هذه الآراء بتاتاً . ونستطيع أن نستنتج أن الفرقة الأولى منهم غلاة ، لأنهم يزعمون أن الله جسم .

أما حين عرض رأيهم فى الاستطاعة ، فقد قسمهم أربع فرق ، الأولى أصحاب هشام بن الحكم ، يزعمون أن الاستطاعة خمسة أشياء : الصحة ، وتخلية الشئون ، والمدة فى الوقت ، والآلة التى يكون بها الفعل ، والسبب الوارد المهيج . والفرقة الثانية منهم ذرارة بن أعين ، وعبيد بن زرارة ، ومحمد بن حكيم ، وعبدالله بن بكير ، وهشام بن سالم الجواليقى ، وشيطان الطاق ، يزعمون أن الاستطاعة قبل الفعل ، وهى الصحة ، فكل صحيح مستطيع . والفرقة الثالثة أصحاب أبى مالك الحضرمى . يزعمون أن الإنسان مستطيع للفعل فى حال الفعل . ولم ينسب الفرقة الرابعة إلى شخص معين ، بل قال : « يزعمون أن الإنسان إن كان قادراً بآلات وجد ، فهو قادر من وجه ، وغير قادر من وجه » .

على هذا النحو من ذكر رجال كل فرقة وجملة رأيهم ثم التعقيب بعد ذلك بمقالاتهم مجردة إلى حد كبير من أصحابها ، يمضى فى حكاية باقى الفرق التى صنفها فى ابتداء الكتاب عشراً .

ولكن الأشعرى بعد أن اتبع المسلك الذى بيناه فى كلامه عن الشيع والخوارج والمرجئة ، يخالف هذا المسلك عند الكلام عن المعتزلة . فهو يبدأ بذكر عقيدتهم فى التوحيد بوجه عام ، فيما يقرب من صفحة واحدة ، دون أن يبدأ كما فعل من قبل بالنسبة إلى الأصناف الثلاثة السابقة بذكر فرقهم منسوبة إلى رجالهم . ولذلك لا نجد تأريخاً لسيرة المعتزلة أو تاريخ ظهورها . ولعل السبب فى ذلك أن المعتزلة لم ينفردوا بآراء يتميزون بها تماماً عن غيرهم كما هى الحال بالنسبة للخوارج مثلا أو الشيعة الإمامية . الحق أنهم كانوا يشاركون غيرهم فى كثير من الآراء ، وقد فطن إلى ذلك الأشعرى فقال بعد ذكر عقيدتهم فى التوحيد إنه « قد شاركهم فى هذه الجملة الخوارج وطوائف من المرجئة وطوائف من الشيع » .

ثم إنه حين أخذ فى عرض أقاويلهم فى كل مسألة على حدتها ، أرجع كل رأى إلى صاحبه . فهو يبدأ بقول المعتزلة فى المكان ، فيذكر أنهم اختلفوا ، فذهب قائلون منهم إلى أن البارى موجود بكل مكان بمعنى أنه مدبر لكل مكان ، وأن تدبيره فى كل مكان . والقائلون بهذا القول جمهور المعتزلة : أبو الهذيل ، والجعفران[1] ، والإسكافى ، ومحمد بن عبد الوهاب الجبائى[2] . وقال قائلون : البارى لا فى مكان ، وهو قول الفوطى ، وعباد بن سليمان ، وأبى زفر (الجزء الأول ص ٢٠٧)

(١) الجعفران أى جعفر بن حرب ، وجعفر بن مبشر .
(٢) هو أبو على أستاذ الأشعرى .

وعلى هذا النحو يمضى فى الكلام عن الرؤية ، وعلم الله وقدرته ، وصفات الله وأفعاله . ثم شرح قول عبدالله بن كُلاَّب فى الأسماء والصفات (جـ ١ ص٢٢٩). ثم قول المعتزلة فى صفات الأفعال وصفات الذات ، وهل يقال لله وجه أو لا ، وفى أن الله مريد ، وهل الكلام جسم ، وفى خلقه وهكذا إلى أن يفرد باباً لاختلاف الناس فى التجسيم ، وباب آخر فى المكان وحملة العرش ، ولم يخرج ما ذكره فى « المكان » (صفحة ٢٦٢) عما ذكره من قبل ، أى بمعنى أنه مدبر لكل مكان ، أو لا فى مكان ؛ ولكنه أضاف قولا ثالثاً إن « البارى فى كل مكان ، بمعنى أنه حافظ للأماكن وذاته مع ذلك موجودة بكل مكان » .

ذكرنا من قبل أن الأشعرى صنف اختلاف المسلمين عشرة أصناف مبتدئاً من الشيع إلى أصحاب الحديث والكلابية . ورأينا كيف سلك فى ترتيب فرق الشيعة والخوارج والمرجئة . ثم طريقته فى عرض آراء المعتزلة التى شغلت من الجزء الأول من (صفحة ٢١٦ إلى صفحة ٣١١) . وبقيت الأصناف الأخرى ، وهى الجهمية ، والضرارية ، والحسينية ، والبكرية ، وأصحاب الحديث ، والكلابية . ولم يستغرق حديثه عن الأربعة الأولى منها إلا سبع صفحات (٣١٢ — ٣١٨) على الرغم من الأهمية التاريخية للجهمية ، القائلين بالجبر المطلق . ومن الملاحظ أن الأشعرى وهو يحكى ما انفرد به جهم من قول لا ينسب له مصطلح « الجبر » ، بل يصف رأيه بأن الفاعل على الحقيقة لكل شىء هو الله وحده ، وأن الناس تنسب إليهم أفعالهم على المجاز ، كما يقال تحركت الشجرة ، ودار الفلك ، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك اللهُ سبحانه . وقد وافق جهم المعتزلة فى سلب الصفات عن الذات . وكذلك حال الضرارية والحسينية والبكرية ، فأصحابها كانوا معتزلة وافترقوا عنهم . ظهر ضرار بن عمرو أيام واصل ، وكان الحسين بن محمد النجار من أصحاب بشر المريسى ، وناظر النظام . وكان بكر من أصحاب الحسن البصرى ونبغ فى أيام النظام ، ووافقه فى أن الإنسان هو الروح .

فاذا أخذنا فى الاعتبار أن الجزء الثانى من مقالات الإسلاميين حكاية عن آراء المعتزلة أساساً ، وكان نصف الجزء الأول منه تقرير لمذهبهم . تبين لنا أن الأشعرى كان فى صميمه معتزلياً ، وأن مذهبه الذى افترق به عنهم لم يكن سوى تعديل يحاول أن يوفق فيه بين المعتزلة وأصحاب الحديث .

— ٧ —

إن المذهب الأشعرى الذى أصبح مذهب أهل السنة والجماعة ، وارتضاه جمهرة المسلمين منذ القرن الرابع حتى الآن ، لم يكن ليظفر بهذا التأييد إلا لأنه اعتمد على أسس عقلية ، وأدلة منطقية ، اكتسبها من إيغال المعتزلة فى النظر العقلى ، وما اكتسبوه من معرفة بالمنطق اليونانى ، سواء فى البراهين المنطقية وترتيب الأقيسة للوصول إلى نتائج يقينية ، أم فى المباحث الطبيعية الخاصة بتركيب المادة وما تمتاز به من حركة أو نمو الكائنات الحية . إن فكر الإنسان لا يستطيع أن ينعزل عن ثقافة عصره السائدة ، ولا بد أن يصل بين الموضوعات الدينية وبين الإطار العام للثقافة الجارية . وكان الطابع العام لتلك الثقافة هو الفلسفة التى كانت تضم تحت جناحيها شتى العلوم . فإذا طرحت مسألة من أصول الدين مثل « رؤية الله » أهى ممكنة أم غير ممكنة ، فمن الطبيعى أن يخضع المسلم وهو يفكر فى هذه المسألة لمباحث الرؤية الطبيعية وكيف تشاهد العيون ما يوجد أمامها ، وذلك بحسب ما وصل إليه علم النفس فى تلك الأيام . وكذلك الأمر فى مباحث الزمان والمكان والحركة والجسم والنهاية واللانهاية ، وغير ذلك .

ولعل هذا يفسر لنا السر فى فتنة القول بخلق

القرآن ، فقد كان المعتزلة ينظرون إلى المسألة من زاوية ، وكان ابن حنبل ينظر إليها من زاوية أخرى . وجهة نظر المعتزلة أن القرآن الموجود بين أيدينا ، والمكتوب بالأقلام فى المصاحف ، والمنطوق بأفواهنا عند التلاوة حين نؤديه فى الصلاة ، كل ذلك صادر عنا بالفعل ، متعلق بنا وبأدائنا له ، فهو مخلوق بمعنى أنه متعلق بمخلوق هو هذا الإنسان الذى يتلوه . أما ابن حنبل فقد رفض بتاتاً أن يستخدم لفظ « مخلوق » صفة للقرآن ، وإنما كان يسميه بالاسم الذى ورد فى كتاب الله عن أنه « كلام الله » ، وحين سئل عن القرآن أمخلوق هو أم غير مخلوق ، أجاب بأن « القرآن كلام الله ، لا أقول مخلوقاً ولا غير مخلوق » . وينبغى أن نذكر بهذه المناسبة أن الحنابلة لا يذهبون إلى القول بوجود صفات لله ، بل يكتفون بأسمائه الحسنى الواردة فى القرآن . والأشعرى لم يتطرف فى التأويل العقلى كالمعتزلة ، أو يستهجن البحث الكلامى كالحنابلة ، ولكنه وفق بين الجانبين ، فالقرآن كلام الله قديم بمعانيه حادث بألفاظه . وهكذا أرضى الطرفين ، واعتمد على الحجة العقلية ، وأشبع شراهة العقل البشرى للمعرفة ، واستطاع مذهبه أن يضع للفتن الدينية حداً ، فقضى على مذهب المعتزلة وحل مكانه ، وانتشر فى أرجاء العالم الإسلامى . ولما كان المذهب الأشعرى تطويراً للاعتزال ، فلا سبيل إلى فهمه دون الرجوع إلى أصول المعتزلة . وهذا ما فعله الأشعرى حين عرض شتى آرائهم فى « مقالات الإسلاميين » ، بحيث يكون هذا الكتاب تمهيداً لا غنى عنه لمذهبه .

— ٨ —

إن الأمور الأساسية التى افترق الأشعرى فيها عن المعتزلة أربعة هى : صفات الله ، والقضاء والقدر ، والسمعيات كالشفاعة وعذاب القبر ، وعدم تكفير أحد من أهل القبلة . ويتضح هذا الفرق حين توضع عقيدة المعتزلة وعقيدة الأشعرى جنباً إلى جنب ، كما فعلنا فى النصوص التى نقلناها فيما بعد .

ولما كانت مسألة الأسماء والصفات أخطر وأهم مسألة دار حولها الكلام ، فلا غرابة أن تشغل من الكتاب حيزاً كبيراً أكثر من أى مسألة أخرى . واختلاف رجال المعتزلة فيها كبير ودقيق : ولا يمكن معرفة حقيقة مذهب كل رجل من رجالات المعتزلة إلا بحكاية مذهبه تفصيلا ، إلى حد ما ، فكان هذا هو السبب فى التوسع فى الكلام عن الأسماء والصفات ، بل وتكرار القول فيها . حقاً عند عرض عقيدة المعتزلة بوجه الإجمال ، يمكن القول إنهم ينفون الصفات ، كما يتضح من النظر إلى عقيدتهم ، التى يستخدم فيها حرف السلب من أولها إلى آخرها ، فالله : ليس بجسم ، ولا شبح ، ولاجثة ، ولا صورة ، إلى قوله فى آخر العقيدة ، ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص . وقد خرج الأشعرى عما استنه لنفسه من العرض الموضوعى — ومن النادر أن يفعل ذلك — عند الكلام فى الجزء الثانى من الكتاب عن اختلاف الناس فى الأسماء والصفات ، فنسب إلى المعتزلة الخطأ والعمى والحيرة ، لأنهم « نفاة » الصفات ، وزعم أن قولهم هذا نقلوه عن الفلاسفة . (انظر النصوص الواردة فيما بعد) . وليس كل المعتزلة فى نفى الصفات سواء . مثال ذلك أن أبا الهذيل يقول إن الله عالم بعلم هو هو ، ومعنى إن الله عالم — عنده — نفى الجهل عن الله . وكان يؤول « الوجه » و « اليد » ، فاليد يقصد بها النعمة . وقال عباد بن سليمان : « هو عالم لا بعلم ، وقادر لا بقدرة » ولم يثبت له علماً ولا قدرة ولا حياة ولا سمعاً ولا بصراً . وقال النظام : « معنى قولى عالم إثبات ذاته ونفى الجهل عنه » ، إلى آخر هذه الفروق الدقيقة التى يكفى الإشارة إلى طرف منها .

ولما كان إثبات وجود الله عند المتكلمين —

معتزلة وأشاعرة[1] – يعتمد على إثبات حدوث العالم بما فيه من جواهر وأعراض ، وأن كل حادث لا بد له من محدث ، فلا غرابة أن نجد حكاية أقوال المعتزلة تفصيلا فى هذه المسألة ، التى يبدأ شرحها من الجزء الثانى ، فذهب معظم المعتزلة إلى أن الأجسام التى يتألف منها هذا العالم تتكون من « جواهر » ، وهم يقصدون بالجوهر الجزء الذى لا يتجزأ ، أى الذرة . وقد تابع قليل من المعتزلة آراء الفلاسفة فى أن الأجسام مركبة من مادة وصورة ، وفى نفيهم الجزء الذى لا يتجزأ . وفى ذلك يقول الأشعرى (ج ٢ ، ص ٦) : وقال النظام : « الجسم هو الطويل العريض العميق ، وليس لأجزائه عدد يوقف عليه ، وإنه لا نصف إلا وله نصف ، ولا جزء إلا وله جزء . وكانت الفلاسفة تجعل حد الجسم أنه العريض العميق » .

فلا بد إذن لمن يريد أن يفهم الأصول التى اعتمد عليها الأشاعرة فى إثبات وجود الله ، وبخاصة بعد أن تطور مذهبهم على يد الباقلانى والجوينى والغزالى ، من الرجوع إلى آراء المعتزلة ، مما نجده مبسوطاً فى « مقالات الإسلاميين » . وكذلك الحال فى نظرية « الكسب » وهى وقوع القدرة الواحدة بين قادرين ، الله والإنسان ، فالقدرة من جانب الله تسمى « خلقاً » ومن جانب العبد تسمى « كسباً » . وكان المعتزلة ينسبون أعمال العبد للعبد ، ويذهبون إلى أنه خالق أفعال نفسه ، ولهم كلام طويل فى « التولد » .

وكان المعتزلة مستقيمين مع مذهبهم العقلى فى تأويل الأحاديث المروية فى عذاب القبر ، ومنكر ونكير ، والصراط ، والميزان ، والحوض ، وما شابه ذلك من السمعيات . وعندهم أن الصراط ليس كما وصف بأنه أحد من السيف وأدق من الشعرة ، إذ لو كان كذلك لاستحال المشى عليه . وتأولوا الميزان ، وقالوا : إنه ليس بمعنى كفات وألسن ، ولكنها المجازاة ، بمعنى أن الله يجازى أعمال العباد وزناً بوزن . واستدلوا على إنكار الميزان ، بأنه من المستحيل وزن الأعراض ما دامت لا ثقل لها ولا خفة . وأن حقيقة قول المعتزلة فى الميزان ، أنه « الموازنة » بين الحسنات والسيئات . وقد أقر الأشعرى فى عقيدته التى قررها بأن الحوض حق ، والصراط حق ، وأن أهل السنة والجماعة يؤمنون بمنكر ونكير ، والمعراج ، ويصدقون بخروج الدجال .

وقد استمرت نار الفتن مستعرة بين المسلمين منذ مقتل عثمان حتى أوائل القرن الرابع ، كل فرقة تكفر صاحبتها وترى فى الإيمان والكفر رأياً يخالف الفرق الأخرى ، ونصبوا من أنفسهم قضاة يحكمون على الناس بالكفر ويستبيحون حربهم وقتلهم ، سواء أكانوا من الخوارج أم من المعتزلة . والكفر والإيمان هما فى الواقع المحور الذى دارت عليه كل المسائل الكلامية . وقد عرضت هذه الأقاويل المتباينة فى مواضع مختلفة من هذا الكتاب ، وأنهى الأشعرى هذا الخلاف بأن نفض يديه من هذه القضية ، لأن أمرها إلى الله تعالى ، إن شاء عذب أهل الكبائر ، وإن شاء غفر لهم . وفى الوقت نفسه نهى عن الجدل والمراء فى الدين ، والخصومة فى القدر ، والمناظرة فيما يتناظر فيه أهل الجدل ، تسليما للمأثور عن الرسول عليه السلام .

— ٩ —

وفيما يلى نماذج متفرقة من هذا الكتاب ، توضح أسلوبه ، وتبين منهجه .

(١) السبئية

والصنف الرابع عشر من أصناف الغالية ، وهم السبئية أصحاب عبدالله بن سبأ ، يزعمون أن علياً لم يمت ، وأنه يرجع إلى الدنيا قبل يوم القيامة فيملأ

(١) للأشعرى نفسه طريق آخر فى كتاب « اللمع » خلاف إثبات حدوث العالم .

الأرض عدلا كما ملئت جوراً . وذكروا عنه أنه قال لعلى عليه السلام: أنت أنت . والسبئية يقولون بالرجعة، وأن الأموات يرجعون إلى الدنيا . وكان السيد الحميرى يقول برجعة الأموات ، وفى ذلك يقول :

إلى يوم يؤوب النـــاس فيـــه
إلى دنيـــاهم قبـــل الحســـاب

(ج ١ ص ٨٥)

(٢) قول الزيدية فى الأسماء والصفات

واختلفت الزيدية فى الأسماء والصفات ؛ وهم فرقتان :

١ – فالفرقة الأولى منهم أصحاب سليمان بن جرير الزيدى ؛ يزعمون أن البارى عالم بعلم لا هو هو ولا غيره ؛ وأن علمه شىء . قادر بقدرة لا هى هو ولا غيره ؛ وأن قدرته شىء . وكذلك قولهم فى سائر صفات النفس ، كالحياة والسمع والبصر ، وسائر صفات الذات . ولا يقولون إن الصفات أشياء ، ويقولون : وجه الله هو الله . ويزعمون أن الله لم يزل مريداً ، وأنه لم يزل كارهاً للمعاصى . وأن الإرادة للشىء هى الكراهة لضده . وكذلك لم يزل راضياً ، ولم يزل ساخطاً . وسخطه على الكافرين هو رضاه بتعذيبهم ، ورضاه بتعذيبهم هو سخطه عليهم . . .

٢ – والفرقة الثانية منهم ، يزعمون أن البارى عز وجل عالم قادر سميع بصير ، بغير علم وحياة وقدرة وسمع وبصر ؛ وكذلك قولهم فى سائر صفات الذات . ويمنعون أن يقولوا : لم يزل البارئ مريداً ، ولم يزل كارهاً ، ولم يزل راضياً ، ولم يزل ساخطاً . (ج ١ ص ١٣٨) .

(٣) ألقاب الخوارج

وللخوارج ألقاب : فن ألقابهم الوصف لهم بأنهم « خوارج » . ومن ألقابهم : الحرورية ؛ ومن ألقابهم الشراة ؛ ومن ألقابهم المارقة ؛ ومن ألقابهم المُحَكِّمة .

وهم يرضون بهذه الألقاب كلها ، إلا بالمارقة ، فإنهم ينكرون أن يكونوا مارقة من الدين كما يمرق السهم من الرمية .

والسبب الذى سموا له خوارج ، خروجهم على على بن أبى طالب .

والذى له سموا محكمة إنكارهم الحَكَمَيْن ، وقولهم : لا حُكْمَ إلا لله .

والذى له سموا حرورية نزولهم بحروراء فى أول أمرهم .

والذى له سموا شراة قولهم : شرينا أنفسنا فى طاعة الله ، أى بعناها بالجنة .

والكور التى الغالب عليها الخارجية : الجزيرة ، والموصل ، وعمان ، وحضرموت ، ونواح من نواحى المغرب ، ونواح من نواحى خراسان . وقد كان لرجل من الصفرية سلطان فى موضع يقال سجلماسة على طريق غانة . (ج ١ ص ١٩١) .

(٤) عقيدة المعتزلة

وهذا شرح قول المعتزلة فى التوحيد وغيره :

أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شىء وهو السميع البصير . وليس بجسم ، ولا شبح ، ولا جثة ، ولا صورة ، ولا لحم ، ولا دم ، ولا شخص ، ولا جوهر ، ولا عرض ، ولا بذى لون ولا طعم ولا مجسة ، ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عمق ، ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ، ولا يتبعض ، وليس بذى أبعاض وأجزاء ، وجوارح وأعضاء ، وليس بذى جهات ، ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجرى عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول فى الأماكن ، ولا يوصف بشىء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ، ولا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف

بمساحة ولا ذهاب فى الجهات ، وليس بمحدود ، ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ، ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجرى عليه الآفات ، ولا تحل به العاهات ، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ، لم يزل أولا سابقاً متقدماً للمحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات ، ولم يزل عالماً قديراً حياً ، ولا يزال كذلك ، لا تراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ، ولا يسمع بالأسماع ، شيء لا كالأشياء ، عالم قادر حى لا كالعلماء القادرين الأحياء ، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ، ولا إله سواه ، ولا شريك له فى ملكه ، ولا وزير له فى سلطانه ، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق ، لم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب منه ، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ،ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل إليه الأذى والآلام ، ليس بذى غاية فيتناهى ، ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص ، تقدس عن ملامسة النساء ، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء .

فهذه جملة قولهم فى التوحيد ؛ وقد شاركهم فى هذه الجملة الخوارج وطوائف من المرجئة وطوائف من الشيع ، وإن كانوا للجملة التى يظهرونها ناقضين ، ولها تاركين . (ج ١ ص ٢١٦) .

(٥) عقيدة أهل السنة والجماعة

هذه حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة :

جملة ما عليه أهل الحديث والسنة : الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاء من عند الله ، وما رواه الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لا يردون من ذلك شيئاً . وأن الله — سبحانه — إله واحد فرد صمد ، لا إله غيره ، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً ، وأن محمداً عبده ورسوله ، وأن الجنة حق ، وأن النار حق ، وأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث من فى القبور . وأن الله — سبحانه — على عرشه ، كما قال : الرحمن على العرش استوى . وأن له يدين بلا كيف ، كما قال : خلقت بيدى ، وكما قال : بل يداه مبسوطتان ؛ وأن له عينين بلا كيف ، كما قال : تجرى بأعيننا ؛ وأن له وجهاً ، كما قال : ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام .

وأن أسماء الله لا يقال إنها غير الله ، كما قالت المعتزلة والخوارج . وأقروا أن لله علماً ، كما قال : أنزله بعلمه ، وكما قال : وما تحمل من أنثى ، ولا تضع إلا بعلمه . وأثبتوا السمع والبصر ، ولم ينفوا ذلك عن الله ، كما نفته المعتزلة ؛ وأثبتوا لله القوة ، كما قال : أو لم يروا أن الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة .

وقالوا : إنه لا يكون فى الأرض من خير ولا شر إلا ما شاء الله ؛ وأن الأشياء تكون بمشيئة الله ، كما قال عز وجل : وما تشاءون إلا أن يشاء الله ؛ وكما قال المسلمون : ما شاء الله كان ، وما لا يشاء لا يكون . وقالوا : إن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله ، أو يكون أحد يقدر أن يخرج عن علم الله ، أو أن يفعل شيئاً علم الله أنه لا يفعله .

وأقروا بأنه لا خالق إلا الله ، وأن سيئات العباد يخلقها الله ، وأن أعمال العباد يخلقها الله عز وجل ، وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا منها شيئاً .

وأن الله وفق المؤمنين لطاعته ، وخذل الكافرين ، ولطف بالمؤمنين ، ونظر لهم وأصلحهم وهداهم ، ولم يلطف بالكافرين ولا أصلحهم ولا هداهم ؛ ولو أصلحهم لكانوا صالحين ، ولو هداهم لكانوا مهتدين . وأن الله يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ، ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم ، وخذلهم ، وأضلهم ، وطبع على قلوبهم .

وأن الخير والشر بقضاء الله وقدره . .

ويقولون : إن القرآن كلام الله غير مخلوق ؛ والكلام فى الوقف واللفظ من قال باللفظ أو بالوقف فهو مبتدع عندهم ؛ لا يقال : اللفظ بالقرآن مخلوق ، ولا يقال : غير مخلوق .

ويقولون : إن الله يرى بالأبصار يوم القيامة ، كما يرى القمر ليلة البدر ؛ يراه المؤمنون ، ولا يراه الكافرون ، لأنهم عن الله محجوبون . قال الله : كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون . وإن موسى سأل الله سبحانه الرؤية فى الدنيا ، وإن الله — سبحانه — تجلى للجبل فجعله دكاً ، فأعلمه بذلك أنه لا يراه فى الدنيا ، بل يراه فى الآخرة .

ولا يكفرون أحداً من أهل القبلة بذنب يرتكبه ، كنحو الزنا والسرقة وما أشبه ذلك من الكبائر ؛ وهم بما معهم من الإيمان مؤمنون ، وإن ارتكبوا الكبائر . والإيمان عندهم هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره حلوه ومره ؛ وأن ما أخطأهم لم يكن ليصيبهم وأن ما أصابهم لم يكن ليخطئهم . والإسلام هو : أن يشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله — على ما جاء فى الحديث . والإسلام عندهم غير الإيمان .

. . . .

وأن الأطفال أمرهم إلى الله ، إن شاء عذبهم ، وإن شاء فعل بهم ما أراد .

ويرون الصبر على حكم الله ، والأخذ بما أمر الله ، والانتهاء عما نهى الله عنه ، وإخلاص العمل ، والنصيحة للمسلمين . ويدينون بعبادة الله فى العابدين ، والنصيحة لجماعة المسلمين ، واجتناب الكبائر والزنا وقول الزور والعصبية والفخر والكبر والإزراء على الناس والعجب .

ويرون مجانبة كل داع إلى بدعة ، والتشاغل بقراءة القرآن وكتابة الآثار ، والنظر فى الفقه مع التواضع والاستكانة وحسن الخلق وبذل المعروف وكف الأذى وترك الغيبة والنميمة والسعاية وتفقد المأكل والمشرب .

فهذه جملة ما يأمرون به ويستعملونه ويرونه .

وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول ، وإليه نذهب ، وما توفيقنا إلا بالله وهو حسبنا ونعم الوكيل ، وبه نستعين ، وعليه نتوكل وإليه المصير . (ج ١ ص ٣٢٠)

(٦) اختلاف الناس فى الأسماء والصفات

الحمد لله الذى بصرنا خطأ المخطئين ، وعمى العمين ، وحيرة المتحيرين ، الذين نفوا صفات رب العالمين ، وقالوا : إن الله — جل ثناؤه وتقدست أسماؤه — لا صفات له ، وأنه لا علم له ، ولا قدرة له ، ولا حياة له ، ولا سمع له ، ولا بصر له ، ولا جلال له ، ولا عظمة له ، ولا كبرياء له ؛ وكذلك قالوا فى صفات الله عز وجل التى يوصف بها لنفسه . وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل ليس بعالم ولا قادر ولا حى ولا سميع ولا بصير ولا قديم ، وعبروا عنه بأن قالوا نقول : عين لم يزل ، ولم يزيدوا على ذلك . غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة فى الصفات لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره ، فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون للبارئ علم وقدرة وحياة وسمع وبصر . ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك ، ولأفصحوا به ، غير أن خوف السيف يمنعهم من إظهار ذلك . وقد أفصح بذلك رجل يعرف « بابن الإيادى » كان ينتحل قولهم ، فزعم أن البارئ — سبحانه — عالم قادر سميع بصير فى المجاز لا فى الحقيقة .

ومنهم رجل يعرف « بعباد بن سليمان » يزعم أن البارئ عالم قادر سميع بصير حكيم جليل فى حقيقة القياس . (ج ٢ ص ١٥٦) .

(٧) عذاب القبر

واختلفوا فى عذاب القبر : فمنهم من نفاه . وهم المعتزلة والخوارج . ومنهم من أثبته وهم أكثر الإسلام . ومنهم من زعم أن الله ينعم الأرواح ويؤلمها ، فأما الأجساد التى فى قبورهم فلا يصل ذلك إليها وهى فى القبور . (جـ ٢ ص ١٠٤) .

(٨) هل الدار دار إيمان

واختلفوا : هل الدار دار إيمان أم لا ؟ فقال أكثر المعتزلة والمرجئة الدار دار إيمان . وقالت الخوارج من الأزارقة والصُّفْرية هى دار كفر وشرك . وقالت الزيدية هى دار كفر نعمة . وقال جعفر بن مبشر ومن وافقه هى دار فسق . وقال الجبائى : كل دار لا يمكن فيها أحد أن يقيم بها أو يجتاز بها إلا باظهار ضرب من الكفر ،أو باظهار الرضا بشىء من الكفر وترك الإنكار له ، فهى دار كفر . وكل دار أمكن القيام بهـــا والاجتياز بها من غير إظهار ضرب من الكفر أو إظهار الرضا بشىء من الكفر وترك الإنكار له فهى دار إيمان . وبغداد على قياس الجبائى دار كفر لا يمكن المقام بها عنده إلا باظهار الكفر الذى هو عنده كفر ، أو الرضا ؛ كنحو القول إن القرآن غير مخلوق ، وإن الله سبحانه لم يزل متكلماً به ، وإن الله سبحانه أراد المعاصى وخلقها ؛ لأن هذا كله عنده كفر . وكذلك القول فى مصر وغيرها على قياس قوله ، وفى سائر أمصار المسلمين . وهذا هو القول بأن دار الإسلام دار كفر ؛ ومعاذ الله من ذلك . (جـ ٢ ص ١٣٧) .

(٩) معنى القول إن الله خالق

واختلف الناس فى معنى القول إن الله خالق ؛ فقال قائلون : معنى أن الخالق خالق أن الفعل وقع منه بقدرة قديمة ، فإنه لا يفعل بقدرة قديمة إلا خالق . ومعنى « الكسب » أن يكون الفعل بقدرة محدثة . فكل من وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق ، ومن وقع بقدرة محدثة فهو مكتسب . وهذا قول أهل الحق .

وقال قائلون : معنى الخالق أنه يفعل لا بآلة ولا بجارحة ، فمن فعل لا بآلة ولا بجارحة فهو خالق . وهذا قول الإسكافى وطوائف من المعتزلة .

وقال محمد بن عبد الوهاب الجبائى : إن معنى الخالق أنه يفعل أفعاله مقدرة على مقدار ما دبرها عليه ؛ وذلك هو معنى قولنا فى الله إنه خالق ، وكذلك القول فى الإنسان إنه خالق إذا وقعت منه أفعال مقدرة . وأبى ذلك سائر المعتزلة .

وزعم عَبَّاد أن معنى خالق معنى بارئ ، ومعنى مخلوق معنى مبرئ . (جـ ٢ ص ١٩٦) .



بول وفرجيني لبرناردان دى سان بير

(١٧٣٧ - ١٨١٤)

بقلم

الأستاذ إيليا نعمان حكيم

يقول برناردان دى سان بير فى مقدمة الطبعتين الأولى والثانية من قصته : « أردت من هذا الكتاب أن أجمع بين جمال الطبيعة فى المناطق الحارة وجمال الحياة الخلقية والروحية لمجتمع صغير يعيش فى كنفها . كما أردت إيضاح حقيقة جوهرية وهى أن سعادتنا على هذه الأرض تتمثل فى عنصرين ، الطبيعة والفضيلة » .

ويقول أيضاً فى نفس المقدمة : « عندما انتهيت منذ سنوات من كتابة عناصر هذه القصة العاطفية البريئة ، قرأتها على إحدى سيدات المجتمع ، ثم أعدت قراءتها على عدد من أفاضل الرجال ممن يعيشون فى عزلة عن المجتمع ، حتى أعرف مبلغ تأثير القصة فى قراء تختلف طباعهم وميولهم : وكم كان سرورى إذ رأيت الدموع تنحدر من عيونهم جميعاً » .

ويلخص سان بير فى هاتين الكلمتين ما قصد إليه فى روايته من حث على حياة الطبيعة والفضيلة ، وإثارة لمشاعر القراء ودموعهم ، وبذلك يستجيب سان بير لحاجة كانت تختلج فى قلوب الناس فى هذه الفترة من القرن الثامن عشر ، وهى الهروب من المجتمع الحضرى وما فيه من تكلف وقيود والتخلص من الفلسفة وجمودها والتحرر من العقل واستدلالاته الجافة ، والارتماء بين أحضان الطبيعة ، والاستجابة لنداء القلب ، واستثارة العاطفة ، واستدرار الدموع .

وكى نفهم هذه النزعة التى سيطرت على الجزء الأخير من منتصف القرن الثامن عشر يحسن بنا قبل الحديث عن برناردان دى سان بير وعن قصته « بول وفرجيني » أن نلقى بعض الضوء على الاتجاهات الفكرية فى القرن الثامن عشر عامة لا سيما فى الفترة التى سبقت ظهور قصة « بول وفرجيني » ومهدت لها .

يصف مؤرخو الأدب الفرنسى عصر فولتير ومونتسكيو وديدرو وروسو بعصر الفلاسفة والنور لأن أهم ما شغل بال الأدباء فيه هو التفكير العلمى والفلسفى . وكان مفهوم الفلسفة يختلف فى ذلك الوقت عنه فى العصور اليونانية القديمة . كان أكثر ما يعنى به فيلسوف القرن الثامن عشر بحث المشاكل السياسية والاجتماعية والخلقية والعلمية والدينية ليس فى حقيقتها المطلقة ولكن بالنسبة لعلاقتها بسعادة الإنسان فرداً أو جماعة . وكانت أبرز عناصر التفكير الفلسفى الاعتماد على التجارب الحسية ، وإنكار وجود الروح والاعتقاد فى مادية العملية الذهنية ، والإيمان بجبرية كلية مع الاعتراف بحرية فردية فيما يتعلق بالسلوك الخلقى ، والتنكر للأديان

والكنيسة ورفض الكتب السماوية ، وإلحاد بعض الفلاسفة وقبول بعضهم فكرة وجود « إله » تتمثل قدرته فى « العناية الإلهية » أو فى مجرد السيطرة على الكون وتنظيمه ، هذا مع عدم الإيمان بالرسالات والأنبياء ، والاهتمام بالإنسان كمحور للكون ، والعمل على إسعاده بالقضاء على الطبقية والإقطاع والطغيان . وبانشاء المجتمعات المثالية والدعوة إلى الديمقراطية . بل إلى العالمية والسلام الدائم بين الشعوب .

وسار الأدباء فى ركب الفلاسفة وانتصروا لهم ولكنهم سبقوهم إلى قلوب الجماهير إذ استطاعوا أن ينقلوا إلى القراء كل هذه الأفكار من عدالة اجتماعية ومقت للتعصب الدينى والمذهبى والعنصرى ، وتحكيم للعقل والعلم ، وإشادة بحق الشعب فى اختيار حكامه . كل هذا بأسلوب أدبى مشوق . فى قصيدة أو مسرحية أو قصة أو رسالة . لما وقع أشد من المقالات الفلسفية الجافة ، والبحوث العلمية المستغلقة . وهؤلاء الكتاب هم الذين بأفكارهم التحريرية وتبسيطهم للنظريات الفلسفية . أحدثوا الثورة الفكرية التى سبقت الثورة الفرنسية الكبرى .

وبقدر ما كانت الفترة الأخيرة من عهد الملك لويس الرابع عشر تتميز بالورع والتقشف . كان القرن الثامن عشر حتى عشية الثورة الفرنسية يلهو ويعبث ويتظرف ويسخر من المقدسات . ويجرى وراء اللذة وجمع الثروة ويأخذ بحياة البذخ والترف ... وضرب كثير من الأدباء والمفكرين على هذا الوتر . فسخروا أدبهم وفلسفتهم لتأييد هذا الاتجاه ، فكان الأدب الماجن والأدب الساخر والأدب السافر .. وكانت الفلسفة المادية والمنطق التجريبى ، وكانت المناقشات العلمية الجافة والجدل الفلسفى العقيم ، وساعد على ذلك انتشار آراء بيكون ونيوتون ولوك وهيوم فى الجزء الأول من القرن الثامن عشر . وكانت أبرز ظاهرة فى الأوساط الراقية اجتذاب الكتاب والعلماء والفلاسفة ، وإشراكهم فى الندوات الأدبية (الصالونات) التى كانت سيدات المجتمع يعقدنها فى قصورهن حيث يتبارى المجتمعون بالنكتة اللاذعة . واللمحة الظريفة . واللفظة المنمقة . وحضور الذهن وزلاقة اللسان .

وظهرت طبقة من الكتاب والمفكرين الأحرار شدتهم الصالونات إليها فترة ثم نفروا منها لضيقهم بقيودها وبسخف روادها وتفاهة أحاديثهم . وانطلقوا يكتبون للرأى العام . معبرين عن آرائهم بحرية وصراحة . غير عابئين بما كانوا يلقونه فى سبيل ذلك من عنت واضطهاد ونفى ومصادرة لمؤلفاتهم . خرج هؤلاء الأدباء عن الجفاف الفكرى والجمود الفلسفى وأخذوا يخاطبون المشاعر والوجدان . ومهدوا السبيل لأدب جديد هو الأدب العاطفى .

ولقى هذا الأدب الجديد صدى عجيباً لدى القراء من مختلف الطبقات . فالشعب كان ينتظر صوتاً يعبر عن آلامه وقلما يصف بؤسه ، ولساناً يدافع عن حقه فى العدل والمساواة والحرية .. ورواد المجتمعات الراقية بدأوا يملون حديث العلم والفلسفة . وتطلعوا إلى حديث القلب والعاطفة . فالإنسان ليس عقلا فحسب بل هو أيضاً وقبل كل شىء وجدان ، وليس ثمة ما يحول دون إنطلاقه حرا مستقلا عن المجتمع ، يعبر عن ذاته وعن وجوده بغير تحفظ أو تحرج .

كتبت مدام دى ديفان (١٦٩٧ — ١٧٨٠) تقول فى رسالة بعثت بها إلى إحدى صديقاتها : « ألا تشعرين أبداً بالملل ؟ حقاً إن خبراتك لكثيرة ولكن هناك أمراً واحداً لم تختبريه : هو الحب ولوعته وعذابنا ونحن نحاول عبثاً أن نتخلص منه ! » وكتبت مدموازيل دى لسبيناس (١٧٣٢ — ١٧٧٦) بعد أن امتحنت بالحب مرتين : « ما أكثر الأشياء التى تزول بالموت وتفقد الحياة كل معانيها . . . ما عدا شيئاً واحداً لا يفنى هو الحب ، الحب القوى الصادق . . . دعك من الطموح والجرى وراء المال والتطلع إلى المجد . . . كل

هذا مصيره الزوال . . أما الحب العارم المتقد فهو وحده يستحق منا الحياة . . . إن للألم فى النفس سحراً يفوق كل لذة عرفناها » .

وكان الشعر العاطفى الإنجليزى قد ترجم إلى الفرنسية فقرئت ليالى « يونج » وقصائد « أوسيان » . وكلها تتحدث عن الحب واليأس . والوحدة . والذكريات . والقبور والأطلال والأشباح . والطبيعة الحزينة . والأمواج الصاخبة . والضباب القاتم . والرياح العاتية . . . وهزت هذه الأشعار قلوبا كانت فى انتظار من يحرك أوتارها . وأشبعت فى النفوس حاجة إلى الشعور بالحزن والرغبة فى البكاء .

وفى هذه الفترة ظهرت مقالات روسو العاطفية فلقيت صدى عميقاً فى النفوس وحركت القلوب وشحذت الخيال . وطوت الفلسفة الاجتماعية النظرية وجعلتها فلسفة إنسانية روحية . واستحال المذهب العالمى إلى عقيدة تغلغلت فى نفوس كثير من الأدباء والمفكرين فصار حب الخير للبشر شعوراً حقيقياً أقرب إلى الشعور الدينى منه إلى مجرد مبدأ اجتماعى .

ولم يكن إحياء العاطفة والتعبير عن المشاعر كل ما جاء به روسو . فقد نادى أيضاً بحب الطبيعة واللوذ بها . والفناء فيها . والاستمتاع الجسدى والروحى بعناصرها : بحيث تختلط الأحاسيس كلها فلا تترك فى النفس إلا شعوراً عاماً بالغبطة والرضا .

وإذا كانت الطبيعة بالنسبة لروسو مصدراً للسعادة الروحية واللذة الحسية : فقد كانت لغيره مسرحاً للتأمل فى عظمة الخالق وإعجازه . وصغر الإنسان وضعفه ، لنمجد الله ويشكره على ما أسبغ عليه من خيرات الأرض والبحر والسماء . ويشدو مسبحاً بجمال الطبيعة وروعتها .

وبجانب الاستمتاع باللذة الحسية والمتعة الروحية بين أحضان الطبيعة أو التأمل فى الخالق والإشادة بمحاسن ما خلق ، كانت النفوس المتعطشة إلى العاطفة والمحرومة منها تبحث فى الطبيعة عما يثير الشجن ، ويبعث الألم . ويشعر بالضيق ويفضى إلى اليأس . فكان بعض الناس يزينون حدائقهم بأطلال صناعية وينصبون قبوراً وهمية . يطيلون الوقوف بها أثناء تجوالهم . ويحملون أنفسهم على التأمل فى الماضى والتحسر على من قضى من الأهل والأصدقاء . والخروج من ذلك كله بصورة قاتمة عن هذا العالم الفانى .

ولكن إغراء الطبيعة قد ولد فى نفوس كثيرة الرغبة فى البعد عن حياة الحضارة والتخلص من قيود المدنية ، والهروب إلى الحياة الطبيعية حيث لا تنافس ولا تناحر ولا أحقاد . بل حياة بدائية تشبه حياة الرعاة كما كانت أشعار فرجيل تصورها . حياة « أركاديا » التى كان روسو يحلم بها موطناً للفضيلة والسعادة ، ومسرحاً للحب العذرى بين قلبين طاهرين ، يتطارحان الهوى على أنغام الناى عند سفح تل أو فوق ربوة ، أو فى ظل شجرة بالقرب من الغدير ، يحف بهما قطيع صغير من الأغنام. جزتها بيضاء صافية ، ونظراتها بريئة حالمة .

كانت هذه أبرز سمات الجزء الأخير من القرن الثامن عشر فى فرنسا : حساسية مرهفة ، بحث عن المؤثرات العاطفية . ولع بالطبيعة ، حلم بالحياة البدائية ، شغف بقصص الحب العذرى . . واجتمعت هذه الاتجاهات وتركزت وتبلورت بصورة رائعة وعبقرية ملهمة فى كتاب برناردان دى سان بيير : بول وفرجينى .

وكان من الغريب أن يكتب سان بيير مثل هذه القصة الإنسانية الرقيقة وهو الذى أمضى حياته فى اضطراب دائم وقلق مستمر . متنقلا من بلد إلى آخر سعياً وراء المادة ، متطلعاً إلى المناصب والألقاب ، شاكياً من سوء حالته ، دائم التحدث عن نفسه ، فى غرور أحياناً وادعاء .

ولد جاك هنرى برناردان دى سان بيير بمدينة هافر فى ١٩ من شهر يناير عام ١٧٣٧ من والدين متوسطى الحال . رغم ما كانا يدعيان من انتساب إلى إحدى الأسر النبيلة . كان أبوه مراقباً للملاحة فى ميناء هافر . وكانت أمه تحنو عليه بصورة بالغة ، وربما كان تدليل أمه سبباً فى شدة حساسيته وحدة مزاجه ، وسرعة تقلبه . وكثرة نزواته .

كانت دراسته عادية ، بدأها فى بيته ثم ألحقته أسرته بمدرسة صغيرة يديرها أحد القساوسة بمدينة كان . وفى عام ١٧٤٩ قام برحلة إلى المارتينيك على ظهر سفينة تجارية يمتلكها عمه ، وعاد معها وقد زاد حسه إرهافاً وخياله اتساعاً . وأرسله أبوه بعد ذلك إلى مدينة روان حيث أتم دراسته ونال الجائزة الأولى فى الرياضة . كان ذلك فى عام ١٧٥٧ .

وماتت أمه فى نفس هذه السنة ، والتحق الفتى بمدرسة الطرق والكبارى التى أنشئت عام ١٧٥٨ . ولكنه لم يفز منها بأية شهادة رسمية إذ أغلق هذا المعهد أبوابه فى السنة التالية .

ومر صاحبنا بعد ذلك بمغامرات كثيرة استمرت اثنى عشر عاماً . حاول فيها أن يستقر على وضع معين ، أو يلتحق بعمل ثابت فى فرنسا أو خارجها . ويكتنف هذه الفترة من حياته شىء من الغموض . ويحلو لسان بيير أن يزيد هذا الغموض مما رواه هو عن نفسه فى مذكراته .

ومن رواياته التى لم تثبت صحتها أنه منح فى عام ١٧٥٩ رتبة فى سلاح الهندسة ، نتيجة التباس فى الأسماء بينه وبين أحد المرشحين للوظيفة ، واشترك بهذه الصفة فى حملة « هيس » عام ١٧٦٠ تحت قيادة الكونت سان جرمان ، ولكنه ما لبث أن فصل من الخدمة لسوء تصرفاته ، ورجع إلى هافر حيث وجد أباه قد تزوج للمرة الثانية ، ولم تحسن زوجة أبيه استقباله فعاد إلى الجيش واشترك فى حملة مالطه عام ١٧٦١ كمشرف هندسى على المواقع والاستحكامات . ويفصل مرة أخرى لسببين أولهما أنه لا يحمل مؤهلا رسمياً وثانيهما كثرة منازعاته .

ويقصد إلى باريس وينتحل لقب شفالييه ، ويكسب عيشه من إعطاء دروس فى الرياضة ، ثم يفكر فى مشروع كبير يستطيع أن يجتذب به اهتمام الحكومة الروسية ، وهو إنشاء مزرعة اشتراكية عند بحيرة « آرال » ، وما أن يختمر المشروع فى ذهنه حتى يشد رحاله إلى موسكو وليس معه إلا قليل من المال ، وفى طريقه يمر بأمستردام حيث يتعرف على صحفى فرنسى ، ويحاول الصحفى أن يحمله على التخلف فى أمستردام ، ويعرض عليه الزواج من شقيقته ، وكذلك وظيفة يكسب بها عيشه . ولكن سان بيير يرفض ويواصل طريقه ، وينزل بمدينة لوبيك ، ويحصل على مساعدة مالية من الشفالييه شازو ، ثم يقصد إلى مدينة كرونستدات ، ومنها يصل إلى بترسبورج ، وبعدها إلى موسكو حيث يجد من ماريشال موينخ كل عناية ورعاية . ويهتم بأمره الجنرال بوسكيه ومسيو دى فيابوا الفرنسيان ويحصلان له على رتبة صف ضابط فى سلاح الهندسة الروسى ، ويتخلى عن فكرة مزرعة آرال . ويرسل فى مهمة إلى فنلندا حيث تتاح له الفرصة لدراسة طبيعة هذه البلاد . وعند عودته إلى موسكو يجد أن الذين كانوا شملوه برعايتهم أصبحوا من المغضوب عليهم ، فيستقيل ويرحل إلى بولندا ويصل إلى وارسو فى بداية عام ١٧٦٤ ، ويقيم فيها خمسة عشر شهراً يعمل لحساب المقيم الفرنسى مسيو دى هينان ، ويتبادل الغرام مع إحدى الأميرات ، ولكنه لا يلبث أن يغادر بولندا بعد أن ضاق ذرعاً بها وبروسيا .

ويقضى سان بيير شهرين بمدينة درسد ، وتنشأ علاقة بينه وبين إحدى بنات الهوى ، ثم يرحل إلى برلين ، ويعرض عليه الملك فردريك رتبة فى سلاح الهندسة ويرفض سان بيير ، وكان رفضه حسب روايته

بالباء وشمم . وتنعقد بينه وبين أحد مستشارى الملك صداقة متينة . وعندما تبلغ هذه الصداقة حد الرغبة فى تزويج سان بيير بابنة المستشار . يرحل صاحبنا راجعاً إلى باريس .

ويموت والد سان بيير عام ١٧٦٦ ويترك لابنه مبلغاً ضئيلا من المال . ولكن البارون دى بروتوى يأخذه فى رعايته ويشجعه على تدوين مذكراته وتسجيل رحلاته . ويلتمس سان بيير رتبة فى إحدى فرق المستعمرات فيجاب إلى طلبه ويلحق بجيش الملك فى جزيرة « إيل دى فرانس (عام ١٧٦٨) . وهى جزيرة تقع شرقى مدغشقر . وكان المنتظر أن يستقر هذه المرة بعد أن وفق إلى الوظيفة الدائمة التى كان يحلم بها . ولكن شيئاً من هذا لم يحدث . فقد صدم فى أول أمره بعاصفة شديدة كادت تطيح بسفينته عند رأس « فنستير » أعقبتها عاصفة أشد وأنكى بالقرب من مدغشقر . ثم وجد أن العمل الذى سيضطلع به ، وهو الإشراف على ترميم حصن ولى العهد فى مدغشقر . لا يتفق ومزاجه . فتخلى عنه وقصد إلى جزيرة « إيل دى فرانس » ، حيث اضطر إلى قبول وظيفة مدنية عادية ، أقل بكثير مما كان يتطلع إليه ، ودفعته روح المغامرة إلى أن يقترح على رؤسائه التصريح له بالقيام برحلة استكشافية حول الجزيرة الصغيرة . وأجيب فعلا إلى طلبه وشرع فى رحلته . ولكنه عاد منها ساخطاً بعد أن أثار عليه السلطات التى اتهمته بسوء معاملة الزنوج .

واعترى سان بيير شعور بالألم والمرارة من كل هذه الأحداث ، وانتابه مرض عصبى ، فطلب أجازة للاستشفاء والنقاهة يمضيها فى فرنسا بعد أن فشل فى الزواج من إحدى بنات الأثرياء من المستعمرين . وسافر إلى باريس فى أواخر ديسمبر عام ١٧٧٠ فوصلها فى يونيو ١٧٧١ وقد توقف قليلا فى رحلته حول رأس الرجاء الصالح فى جزر الأسانسيون . وفى باريس حاول أن يجد عملا أفضل من العمل الذى تركه فى الجزيرة .

ولكنه أخفق . وزاد الطين بلة أن دب الخلاف بينه وبين البارون « دى بروتوى » الذى ضاق ذرعاً به وبشكاواه المستمرة . وضاقت سبل الحياة فى وجهه . فكانت اللحظة الحاسمة حين قرر أن يعتمد على مجهوده الشخصى وأن « يزرع حديقته بنفسه » . وأن يستخدم قلمه فى كسب عيشه .

وللمرة الأولى يكتشف سان بيير طريقه الحقيقى وموهبته الصحيحة ، واتصل بالأدباء من شعراء وكتاب وفلاسفة . لا سيما جان جاك روسو . وكان عام ١٧٧٢ بداية معرفته به . وصار يجتمع معهم فى صالون مدموازيل دى لسبيناس الذى كان يمثل الاتجاه الجديد فى الفكر والأدب . ومهد له ذلك سبيل إبراز مواهبه وإحياء قدراته كأديب فنان ومفكر مبدع .

ففى أوائل عام ١٧٧٣ ظهر كتابه « رحلة ضابط من جيش الملك إلى إيل دى فرانس . من البوربون إلى رأس الرجاء الصالح » . فى جزأين . وقد استطاع بمساعدة الكاتب دالمبير أن يجد ناشراً للكتاب . وكان الكتاب جديداً فى أسلوبه ومضمونه . إذ لم يكن مجرد سرد لوقائع الرحلة وتسجيل لأسماء البلاد والأمصار ، بل كان وصفاً دقيقاً لمشاهد الطبيعة . وانطباعاتها فى النفس . وبالرغم من أن أسلوب سان بيير لم يكن قد استكمل بعد قوته وبراعته . فقد بدا رائعاً ممتازاً بالقياس بمن سبقوه .

وصادف الكتاب نجاحاً كبيراً لا سيما لدى القارئات . ولمع اسم سان بيير فجأة . وقفز إلى مصاف أستاذه روسو صاحب مدرسة « الطبيعة الخارجية » — وكان الأدب من قبل يهتم « بالطبيعة الداخلية » أى النفس البشرية — وأصبح الأستاذ الأول فى وصف هذه الطبيعة . كما سيكون فيما بعد القصصى الأول فى تصوير الحياة البدائية . وما فيها من طهر النفس ونقاء الضمير . والداعى الأول بين الأدباء إلى الإيمان بالله والتمسك بأهداب الدين والفضيلة . والمدافع الأول عن

العناية الالهية والحكمة الإلهية التي حددت لكل شيء في الكون غاية يقصد إليها .

وتوسط له كبير أساقفة « إكسن » ليحصل على معاش دائم . وتشجع سان بيير وشرع يعد كتاباً جديداً «أركاديا»(١) هو عبارة عن ملحمة ضخمة من خمسة عشر جزءاً تصور المراحل الثلاث التي مر بها الإنسان : الحياة الهمجية . ثم الحياة الطبيعية . ثم عصر الفساد . ولكن الملاحظات والتحفظات التي أبداها أستاذه روسو رغم موافقته على الموضوع عامة . ثبطت عزيمة سان بيير وجعلته يكتفي ببعض فصول من الكتاب ليبدأ في إعداد مؤلف آخر ضخم على نسق كتاب فرنسيس باكون « تاريخ الطبيعة » ولكن سان بيير عرف كيف يحدد بحذق وحكمة أبعاد هذا المؤلف الجديد الذي أطلق عليه اسم « دراسات في الطبيعة » والذي ظهر في ديسمبر عام ١٧٨٤ في ثلاثة أجزاء . ومادة الكتاب ليست علمية بالمعنى الذي يرضى العلماء المتخصصين . ولكنها تبسيط للعلوم . وتصلح للتدريس في مدارس الأطفال . وهي تهدف في مجموعها إلى البرهان على وجود الله خالق الكون بما في هذا الكون من جمال وروعة . وليس هذا النوع من البراهين جديداً على الفكر الفلسفي . ولكن الجديد الذي جاء به سان بيير هو الاحساس بهذا الجمال وتلك الروعة . والأسلوب الوصفي الخلاب الذي صور به الطبيعة وعبر به عن انطباعاته . ويرى بعض النقاد أن سان بيير تفوق على أستاذه روسو بسحر ريشته . ودقة حسه . وفيض مفرداته حتى قيل إنه صاحب أول قاموس للألفاظ التصويرية والمشاهد الطبيعية . وهو بهذا الاتجاه يسبق الحركة الرومانسية .

وبقدر ما قوبل بالصد والتنكر في بداية حياته . قوبل بالاستحسان والاعجاب عقب ظهور كتابه . وانهالت عليه المنح من كل جانب . واستطاع أن يسدد ديونه وأن يدخر مبلغاً يحقق به حلمه القديم في اقتناء منزل صغير تحيط به حديقة جميلة .

وفي هذه الفترة الهادئة من حياته . غاودته أحلامه الفلسفية في صورة مجتمع صغير يعيش على الفطرة والطبيعة . وجبلت نفوس أهله على الخير والفضيلة . فكتب قصة بسيطة في هذا المعنى أراد أن يلحقها بأول كتاب نشره : « رحلة إلى إيل دى فرانس » . وكان سان بيير حريصاً كل الحرص على ألا يصدر قصته هذه إلا وهو مطمئن إلى نجاحها . لا سيما أنه لم يكن يبغي اجتذاب القراء كما فعل في كتبه السابقة بوصف المشاهد الطبيعية فحسب . بل أراد أن يفرغ فيها كل فلسفته . حتى لا يشذ عن سائر كتاب عصره الذين لم يخل كتاب لهم من الخواطر الفلسفية . ولذلك مهد لظهور قصته بقراءتها في بعض الأوساط الأدبية . وقوبلت بالاستحسان إلا في صالون مدام « نيكر » — زوجة وزير المالية — وكادت جميع السيدات الموجودات يبكين تأثراً بالقصة لولا ابتسامة ساخرة على شفتي الوزير وانتقادة مريرة على لسان صاحبة الصالون . ولكن سان بيير اطمأن إلى حكم أصدقائه المخلصين . وصمم على نشر القصة غير أنه عدل عن إلحاقها « بالرحلة إلى جزيرة إيل دى فرانس » . وفضل لها مكاناً يليق بها . بعد أن هذبها وأعاد تهذيبها أكثر من مرة . فنشرها في كتابه « دراسات في الطبيعة » .
وظهرت قصة « بول وفرجيني » عام ١٧٨٧ ملحقة بالمجلد الرابع من هذا السفر الضخم .

وحظيت القصة البسيطة باقبال منقطع النظير . وتهافت عليها القراء لا سيما القارئات من جميع الأوساط وترجمت إلى عديد من اللغات . ولم يكتف أصحاب

---

(١) أركاديا : إقليم يوناني في العصر القديم كان يسكنه الرعاة ، وكان مصدر إلهام للشعراء الذين صوروه على أنه مقر الطهر والسعادة ، وأصبح الاسم يطلق الآن على المجتمع الوهمي الذي ينعم فيه أهله بالحياة البدائية ، لا سيما حياة المرغلة .

دور النشر باعادة طبعها طبق الأصل ، بل يقال إن ٣٠٠ طبعة منها ظهرت بدون حق النشر .

وفى مقدمة طبعة عام ١٨٠٦ الفاخرة يتحدث سان بيير عما لقيته قصته من نجاح فيقول : « إن فى هذه القصة ترفيهاً عن دراساتى فى الطبيعة وتطبيقاً لنواميس الطبيعة على الحياة السعيدة التى نعمت بها أسرتان فقيرتان . ولقد جاوز النجاح الذى صادفته كل أمل . فنسج الكتاب روايات على منوالها ، واستوحى الشعراء قصائدهم منها ، وحظي المسرح بتمثيليات شبيهة بها . وأطلق عدد كبير من الأمهات اسمي بول وفرجيني على مواليدهن وذاعت شهرة هذه القصة العاطفية فى أوروبا كلها . وترجمت مرتين إلى اللغة الإنجليزية ومرة إلى كل من الإيطالية والألمانية والبولندية والهولندية وجاءنى وعد بترجمتها إلى الروسية والأسبانية . لقد أصبحت القصة تدرس فى مدارس إنجلترا ، وأنا أعترف بأن نجاح القصة بهذه الصورة الاجماعية يرجع الفضل فيه إلى المرأة لأنها تملك شتى الوسائل التى توجه بها الرجل نحو الأخذ بقوانين الطبيعة . ودليل ذلك أن أغلب الترجمات تمت على يد السيدات أو الآنسات . وكم سرنى أن أرى « ولدى » اللذين تبنيتهما يرفلان فى ثياب غير التى عرفتهما بها . . ولا ريب فى أن « ولدى » مدينان للجنس الناعم بالشهرة التى ستمتد إلى الأجيال القادمة . فقد نظمت القصائد تشدو بمولدهما وترثى لموتهما وتتغنى بمهدهما ولحدهما كما يتغنى الشعراء بالآثار القديمة . . . » .

ثم يقول :

« . . . لقد أخبرنى أحد مواطنينا الذين هاجروا إلى إنجلترا ثم رجعوا إلى وطنهم أنه لم يجد مورداً للارتزاق فى لندن غير بيع الكتب ، وأنه وجد فى بيع قصة « بول وفرجيني » وحدها ما أغناه عن غيرها من الكتب ، وساعده على العيش بسعة وبذخ .

وحمدت الله على السعادة التى استطعت أن أوفرها لهذا المواطن بفضل كتابى . وقد ذكرنى هذا الحديث بما يروى عن أهل أثينا عندما وقعوا فى الأسر ، وأبعدوا إلى صقلية فكانوا لا يجدون مورداً لهم إلا إنشاد أشعار أوريبيدوس . فلما تيسرت لهم سبل العودة إلى أثينا أسرعوا إلى أوريبيدوس يشكرونه على ما كان لأشعاره من فضل عليهم » :

وبعد « بول وفرجيني » أصدر سان بيير عام ١٧٨٩ كتابه « أحلام العزلة : ملحق بدراسات فى الطبيعة » ، ثم قصة « الكوخ الهندى » عام ١٧٩١ ، والكتابان يترجمان أفكار الكاتب وخواطره الفلسفية ويمثلان اتجاهه فى وصف الطبيعة كفنان وفيلسوف وكان سان بيير قد بلغ أوج مجده ، وأدرج اسمه بين المرشحين لتدريس ولى العهد . وفى عام ١٧٩٢ صدر أمر ملكى بتعيينه مشرفاً على حديقة النباتات بباريس ، ثم ألغيت الوظيفة فى العام التالى وعوض عنها بمكافأة سخية . وفى ديسمبر ١٧٩٤ عين مدرساً بمدرسة المعلمين العليا ولكنه لم يبق طويلا بها ، وفى عام ١٧٩٥ عندما أنشىء مجمع العلوم السياسية والخلقية أختير واحداً من أعضائه الأربعين .

وكان سان بيير قد تزوج سنة ١٧٩٣ مدموازيل ديدو ابنة الناشر الذى نشر له كتبه ، وأنجبت منها ولدين بول وفرجيني ، وبنى لهما أبوهما منزلا بضاحية إيسون على نهر السين على مسافة من باريس ، واعتزل الحياة العامة تقريباً وتوفر على تربية ولديه ، وكتابة بعض المذكرات والمقالات ، وقد عومل معاملة كريمة فى عهد الإمبراطورية وصرف له معاش دائم ومنح وسام الصليب .

ومن مؤلفاته الأخيرة : « دعوة إلى الاتفاق بمناسبة عيد الائتلاف » (١٧٩٢) — مقالات فى الطبيعة والأخلاق (١٧٩٨) — « رحلة إلى سيليزيا » (١٨٠٧) مسرحية

موت سقراط » (١٨٠٨) — « مقالة عن الصحافة » (١٨٠٨) — « مقالة عن جان جاك روسو » — قصص من الرحلات .

وتوفيت زوجته عام ١٧٩٨ بعد سبع سنوات من زواج تخلله كثير من المنازعات ، ولم يمض عام حتى تزوج مرة ثانية فتاة فى مقتبل العمر عرفها عند إحدى صديقاته فى معهد للبنات . وكان هذا الزواج أسعد من الأول وعاش مع زوجته الثانية حتى موته عام ١٨١٤ .

وقبيل عام ١٨٠٦ فكر سان بيير فى إصدار قصته بول وفرجينى فى طبعة فاخرة مزدانة بالصور من رسم مجموعة من كبار فنانى العصر . ولكن المال كان يعوزه ، فشرع فى جمع الاكتتابات ، وكان يعتمد فى تشجيع الاكتتاب وتيسيره على قارئاته اللائى أحسن استقبال قصته عند أول صدورها ، وهو ينوه بذلك فى مقدمة الطبعة الفاخرة فيقول : « إن إقبال السيدات والآنسات على قصتى هو الذى جعلنى أفكر فى أن أضفى عليها كل مفاتن الطباعة الفرنسية والتصوير الفرنسى لتكون جديرة بالجنس الناعم الذى رحب بظهورها » .

وقد عاب عليه كثير من الكتاب والصحفيين كثرة الحديث عن نفسه وعن سوء حالته المالية ، وحاجته إلى المساعدة ، وسعيه فى الحصول على الاكتتابات اللازمة لإصدار الطبعة الجديدة ، وأشاروا إلى أنه غير جدير به بعد ذيوع صيته أن ينحدر إلى هذا الدرك من الإلحاح الذى يكاد يشبه الاستجداء ، فرد سان بيير على رئيس تحرير « جورنال دى بارى » قائلا : « لو أننى لم أفقد فعلا كل ثروتى ، لكان جوابى عليه أننى شغلت طوال حياتى بمصالح الآخرين ، ومن حقى اليوم أن أشركهم فى التفكير بمصالحى ، أما وقد بلغت فعلا حالتى المالية حد الافلاس ، فليس شىء يمنعنى من الشكوى . . » .

وكان دائم التفكير فى مصير ولديه فيقول فى مقدمة الطبعة الفاخرة : « كان فى استطاعتى بصفتى رب أسرة أن أصدر القصة باسم ولدى ، لا سيما أن قوانين الملكية الأدبية لا تعطيهما حق الانتفاع بريعها إلا مدة عشر سنوات فقط بعد موت أبيهما . . » ويتحدث عن صاحب المصرف الذى أفلس وأضاع عليه جزءاً كبيراً من ودائعه فيقول : « كنت عازماً على مقاضاته انقاذاً لمال ولدى . . . » ثم يتكلم عن الدار التى يملكها قائلا : « لقد سلبنى كثير من الأفراد ما أمتلك من مال سائل فلم أعد أثق بأحد ، أما هذه الدار فلا أظن أن الحكومة تفكر يوماً فى انتزاعها من ولدى » .

وظهرت الطبعة الفاخرة عام ١٨٠٦ مزدانة بست لوحات وبها مقدمة طويلة يبلغ عدد صفحاتها حوالى نصف عدد صفحات القصة نفسها ، يتحدث فيها سان بيير عن نجاح قصته وفضل النساء فى نجاح هذه القصة ومما قاله مشيداً بمكانة المرأة « أن النساء قد ساهمن أكثر من الرجال فى تكوين الشعوب وإصلاح أحوالها ، لم يضيعن وقتهن سدى فى تدبيج المقالات الفلسفية وفى المهاترات الأخلاقية ، ولم يعتلين المنابر ويتولين القضاء وتطبيق الأحكام ، بل نشرن السعادة من بين أحضانهن فتنعم بها الأطفال الأبرياء ، والعشاق الأوفياء والأزواج المخلصون ، والآباء الفضلاء ؛ هن اللائى أرسين أسس الناموس الطبيعى . . لا ينتمى النساء إلى وطن معين ، يتبعن الجنس البشرى عامة ، ويستخدمن إحساساتهن الطبيعية وعواطفهن فى تذكير الرجال بانسانيتهم . . هن اللائى يحفظن الشعوب والأجناس . . هن مصدر كل ما يراه الرجال جميلا فى الحياة . . يلهمن الشعراء والفنانين . . ويحثن الرجال على الإقدام والطموح » . ثم يخاطب النساء فيقول : « أنتن اللائى روضتن الرجال وعملتن على محاربة القسوة والوحشية والاستعباد والتعذيب . . أكرمتن بدموعكن الأبرياء من ضحايا الطغيان ، وأيقظتن فى الطغاة صوت الضمير . . إن طبيعتكن الخيرة تكشف لكن بالفطرة عن مواطن البراءة والمجد الحقيقى . . أنتن أزهار الحياة . . وجمعت

الحضارة ، تؤلفن بين الشعوب بالزواج أكثر مما تفعله السياسة بالمعاهدات والأحلاف . . أيتها الأمهات والمرضعات يا من عرفناهن أطفالا ، ما أرق محاسنكن وأعظم فضائلكن . . لقد أسبغتن رعايتكن على الكاتب المنعزل الذى حظى باعجابكن . . إن فى نظراتكن المتواضعة وفى أصواتكن العذبة ما يقلق سفسطة المتفلسفين . ويذكر المتعصبين لأجناسهم بأنهم بشر قبل كل شىء . وينبه الكافرين إلى حقيقة الوجود الإلهى . لدموعكن تأثير قوى فى إزالة الأوهام والأحقاد ، ولابتساماتكن الإلهية قوة فى تفنيد حجج المادية والالحاد » .

ولعل هذا التمجيد للمرأة والإشادة لطبيعتها الخيرة ، وبمكانتها فى المجتمعات الإنسانية عامة ، يرجعان إلى ما لقى سان بيير فى طفولته من تدليل أمه ومربيته ، وما قوبلت به قصته من إعجاب القارئات بصفة خاصة وما لقى من محاربة واضطهاد وسخرية من جانب الرجال لا سيما رجال الصحافة مما جعله يقول : « لقد مررت بكثير من المحن ، من ثورات وحروب وقضايا وإفلاس وافتراءات ودسائس إلى أن جاء بونابارت وأخذ بيده دفة الحكم ، فأسكت الرياح التى كانت تعصف بالإمبراطورية ، وسيطر عليها ونفخ بها القلاع فسارت السفينة كما شاء لها أن تسير » . ويقصد سان بيير بالرياح أصوات الصحف ولغطها ، وكان بونابرت قد أصدر من القوانين ما كان كفيلا بتقييد حرية الصحافة وتسخيرها فى تحقيق أهدافه « النبيلة » ، وكان بين سان بيير ورجال الصحافة عداء مستحكم وهو يقول عنهم فى المقدمة المذكورة :

« إنهم أشبه بالقراصنة يعيثون فى الأدب فساداً ، يهاجمون أهل الشهرة ويتحالفون عليهم إذا كانوا من غير حزبهم ، يحاربون الأحياء منهم والأموات ، لا يرحمون الأدباء ، فلا يكاد الأديب الناشىء يهم بالصعود حتى تشده الصحف فاما ينهار وإما ينضم إليها . . . إن الصحيفة تريد أن تعيش . فهى تهاجم حتى يرد عليها . فتملأ بالردود أعمدتها . . » .

ويتناول سان بيير فى المقدمة مسألة الشكل والمضمون بمناسبة ما وجه إليه من نقد بسبب إقحام نفسه فى الموضوعات العلمية فى كتابه « دراسات فى الطبيعة » . فيقول : « يذكر رئيس تحرير « ديبا » أننى لا أصلح إلا كاتباً وأننى من كبار كتاب العصر ، وهذا أجمل تقريظ يحظى به أحد . . فالشكل هو كل شىء أما المضمون فبعض الشىء . والمضمون لا يهم إلا نفراً قليلا من المتخصصين أما الشكل فيهم الجمهور كله وهو الذى يقرر الشهرة والمجد . . وكان الرومان لا يعجبون بشيشرون إلا لأسلوبه ولا يأبهون بغير ذلك فى خطبه » وينتقل بعد ذلك إلى أبواب الأدب فيفضل القصة عليها جميعاً ويقول : « إن القصص أمتع الكتب عند القراء وأكثرها انتشاراً وأجلها فائدة . . القصة هى الهة الأدب فى أوروبا » . أما عن المجد الأدبى فيقول سان بيير فى نفس المقدمة : « لا ريب فى أن المجد الأدبى هو الوحيد الذى يخلد ، بل به تخلد الأمجاد الأخرى . . . ولكن للأسف لا يكاد كتاب يظهر حتى يتناوله الصحفيون بالنقد ، فيصفق الجمهور أو يصفر صدى لما تقوله الصحف ، وإذا صادف النجاح كتاباً من الكتب سطا عليه الطفيليون من الناشرين أو الأدباء ، فزيفوا أو اقتبسوا أو نشروا بغير إذن . . وماذا فى وسع الكاتب أن يصنع ، أيكف عن الكتابة ؟ بل ليكتب لا لشىء إلا لوجه الحقيقة ، فكما أن الضوء ينمى قدرات الجسد ، كذلك الحقيقة تنمى ملكات النفس والوجدان » .

كل هذه الخواطر أوردها سان بيير فى مقدمة طبعته الأخيرة لبول وفرجينى ليخلص منها إلى هذا القول : « إن قصتى العاطفية البسيطة ستكون مصدر شهرة لى لا تقل عن الشهرة التى كسبها هوميروس من وراء الالياذة والأوديسة . . ومن يدرى ؟ لعلى بفضل

آصدقائى وأعدائى خاصة ممن يظهرون الإشفاق فى والرثاء لحالى ، أحظى بعد موتى بتمجيد يعوض ما تعرضت له فى حياتى من هجوم بسبب كتاباتى السابقة التى لم أكن أبغى من ورائها إلا البحث عن الحقيقة » .

ويذكر أخيراً فى هذه المقدمة التى تعتبر صفحة أساسية فى ترجمة سان بيير ، أنه لما عجز عن إتمام مشروعه رغم ما جمع من اكتتابات لم تكد تكفى أجر الفنانين الذين كلفهم بتصوير بعض مشاهد القصة ، لم يجد وسيلة غير الاعتماد على العناية الإلهية التى تمثلت له فى شخص جوزيف بونابرت شقيق الإمبراطور الذى عرض عليه معاشاً سخياً من ثروته الخاصة . وفى إهدائه الطبعة الفاخرة إلى هذا الأمير يقول : « عسى أن تكون هذه الطبعة التى شرعت فيها لمصلحة ولدى بمقام نصب تذكارى شيده أبوهما اعترافاً بفضلك عليه ! وإذا كانت العناية الإلهية قادت سفينة حياتى حتى الآن بين العواصف والأنواء ، فلا تزال الفرصة أمامى فى السنوات القليلة الباقية من عمرى لأواصل كتاباتى ، وإذا كانت مؤلفاتى الأولى ولدت فى فجر عاصف ، فسوف تنضج مؤلفاتى الأخيرة فى أشعة غروب هادئ . لقد وصفت السعادة العابرة التى عاش فيها طفلان بريئان نشآ فى أحضان الطبيعة ، وسأحاول أن أصور السعادة الدائمة لشعب أعادته الثورات إلى قوانينه الأزلية » .

* * *

تبدأ قصة « بول وفرجينى » بعرض رائع لمسرح الأحداث التى تدور فيها ، فيصف لنا الكاتب الجانب الشرقى للجبل القائم فى الجزء الخلفى من جزيرة « إيل دى فرانس »[1]، حيث الهدوء الشامل ، والصخور الوعرة ، والأشجار الباسقة المتنوعة والسماء ذات الألوان المتعددة . ويقف الكاتب فى تجواله عند بقايا كوخين حقيرين عفى عليهما الزمان ، ويلتقى هناك بشيخ أثقلته السنون والهموم ، فيسأله عن مصدر هذين الكوخين فيقول الشيخ : « إنها قصة مؤثرة حقاً ولكن الناس اعتادوا أن يستمعوا فقط لقصص العظماء والملوك » ، فيعترض الكاتب قائلا : « إن الإنسان مهما انحدرت أخلاقه وأعمته التقاليد ، تستهويه أحاديث السعادة إذا كان مصدرها الطبيعة والفضيلة » ويبدأ الشيخ فى روايته .

فى عام ١٧٢٦ جاء إلى الجزيرة المسيو دى لاتور ومعه زوجته هيلين ، وكانا قد عقدا زواجهما بفرنسا رغم معارضة أسرتها الغنية فى هذا الزواج غير المتكافئ[1] وهاجر الزوجان على أمل أن يجدا فيه ما يساعدهما على العيشة الكريمة الميسرة ، ولكن المرض يفاجئ مسيو دى لاتور الذى يقضى نحبه تاركاً هيلين وقد حملت منه ومعها خادمتها مارى من سكان الجزيرة ، وتهرب هيلين من المدينة وتلجأ إلى هذا المكان المنعزل عند سفح الجبل ، وإنها « لغريزة عند البشر جميعاً أن يسعى الأشخاص ذوو الحساسية الشديدة والقلوب الحزينة ، إلى الأماكن المنفردة كأنما الصخور الجرداء ستحميهم من البؤس ، والطبيعة الهادئة تنسيهم الآلام » .

وتتقابل هيلين مع سيدة أخرى « مرجريت » ليست أحسن حظاً منها ، جاءت هى الأخرى إلى الجزيرة تخفى عارها بعد أن أغراها بالزواج فتى من أسرة نبيلة فى مقاطعة بريتانيا بفرنسا ، وهى الفتاة الريفية البسيطة ، فصدقته وأسلمت إليه نفسها ثم تركها فهاجرت إلى إيل دى فرانس واستقرت فى هذه البقعة

(١) جزيرة « إيل دى فرانس » : اسمها اليوم جزيرة موريس تقع شرق مدغشقر اكتشفها البرتغاليون ثم استولى عليها الهولنديون ثم احتلها الفرنسيون بعد احتلالهم جزيرة بوربون . وفى عام ١٧٢٢ تنازل عنها الملك لشركة جزر الهند الشرقية . واستولى عليها الإنجليز عام ١٨١٠ .

(١) فى رأى سان بيير أن هذا الزواج غير المتكافئ يتعارض مع القوانين الطبيعية ومع الحكمة الإلهية التى نظمت الكون ودبرت أموره ووضعت كل شىء فى مكانه الصحيح فالخروج عنه خروج عن النظام الطبيعى وعن سنة الكون .

البعيدة عن المدينة . ومعها خادم من زنوج الجزيرة يدعى دومنج ، وأقامت هناك تزرع الأرض وتأكل من ثمارها ، وقد وضعت طفلا أسمته « بول » . وكأن العناية الإلهية أرادت أن تواسى كلا من هاتين السيدتين التعيستين فألفت بينهما وتقول مرجريت لهيلين : « أراد الله أن ينهى آلامى فأرسلك إلى وملأ قلبك بالعطف على » . وهكذا يعمر الإيمان بالله قلب هاتين الصديقتين بعد أن ندمت كل منهما على خطيئتها ، وأسلمتا أمرهما إلى الحياة الجديدة ، حياة الفطرة والطبيعة ، وتتقاسمان المكان وتبنيان كوخين بمساعدة خادمهما والشيخ (الراوى) الذى أصبح بالمصادفة صديق الأسرتين ، والذى يترجم فى الحقيقة عن مشاعر وأفكار سان بير .

وتضع هيلين مولودة هى « فرجينى » وتقول عنها « إن فضيلتها ستكون مصدر سعادتها كما كانت خطيئتى مصدر شقائى » . ويتزوج الخادم دومنج من الخادمة مارى ، وتشترك الأسرتان فى زراعة الأرض واقتسام المحاصيل وبيع الفائض منها فى المدينة . وتربى مارى عنزتين وبعض الدجاج ، ويحرس الحظيرة كلب إسمه فيديل أى « أمين » . وبهذه الصورة يكتمل المجتمع البسيط الذى أراد له سان بير أن يعيش بعيداً عن الحضارة ، يرتزق من موارد الطبيعة ، ويعمل حسب قانونها ، الذى هو قانون الفضيلة والخير . ويقول سان بير : « إن واجبات الطبيعة — أى الأشغال التى تفرضها المعيشة الطبيعية — كانت تزيد سعادة هذا المجتمع الصغير » .

ويشب الطفلان بول وفرجينى وهما يتناديان بأخى وأختى ، لا يفرقان بين هيلين ومرجريت فكل منهما أم للطفلين ، وما أجمل الصورة التى يصورها سان بير لهذا الامتزاج بين هذين القلبين الطاهرين حين يقول : « لم يكن ثمة أغرب من تعلق كل من الطفلين بالآخر . فاذا شكا بول أحضروا اه فرجينى ، فيبتسم ويهدأ . وإذا أحست فرجينى بأى ألم . لا يكشف عن هذا الألم إلا بكاء بول . وكانت الطفلة الطيبة تحاول إخفاء ألمها حتى لا يبكى أخوها من أجلها » . وما أبدع هذه الصورة البريئة إذ يقول الشيخ : « ما جئت مرة إلى هنا إلا رأيتهما عاريين كعادة الأطفال فى هذه البلاد ، وهما يدرجان متعانقين . وما كان الليل نفسه بقادر على التفريق بينهما ، كان لهما مهد واحد ينامان فيه وخداهما ملتصقان وصدراهما متقاربان ويد كل منهما ملتفة حول عنق صاحبه وقد توسد ذراعه » . ويصف الشيخ هذه الوحدة الروحية بين بول وفرجينى عندما تجاوزا سن الطفولة الأولى فيقول : « كنت منحدراً ذات يوم من قمة الجبل ، فرأيت فرجينى مقبلة نحو المنزل من أقصى الحديقة ، وقد رفعت إزارها وأسبلته على رأسها تتقى به المطر . وظننت لأول وهلة أنها بمفردها ، فما أن دنوت منها لأساعدها على المسير حتى رأيتها ممسكة بذراع بول يضمهما إزار واحد وهما يتضاحكان مغتبطين بهذه المظلة الواحدة التى ابتكراها لتحميهما من المطر ، ولقد ذكرنى منظر رأسيهما الجميلين تحت هذا الإزار المنتفخ بطفلى « ليدا وجوبتر وقد حوتهما قوقعة واحدة » .

ويمضى الطفلان فى حياتهما الطبيعية البسيطة لا يتعلمان من محيطهما إلا تبادل الخدمات والتعاون ، لا يقرآن ولا يكتبان ، لا يعبآن بأحداث الماضى ولا يتجاوز اهتمامهما حدود الجبال المحدقة بهما ، يظنان أن العالم ينتهى حيث تنتهى جزيرتهما ، لا يعرفان الخير المطلق أو الفضيلة المطلقة ، ولكنهما لا يفعلان إلا الخير ولا يسلكان إلا سبيل الفضيلة ، لا يتصوران الجمال إلا فى ما يريانه بالفعل جميلا ، لم تكن بهما حاجة لمعرفة أن السرقة حرام فقد كان كل شىء مشتركاً بين

الجميع[1]، ولم يرهبهما أحد بقوله إن الله ينزل أشد العقاب بالأبناء الجاحدين ، فقد خفق قلبهما بحب الأهل نتيجة حب الأهل لها ، ولم يتعلما من الدين إلا ما يجعل الدين محبباً إليهما . وإذا كانا لا يطيلان الصلاة فى الكنيسة فهما أينما وجدا سواء فى المنزل أم فى الحقل أم فى الغابة ، يرفعان إلى السماء أذرع الابتهال والبراءة ويقدمان لله قلباً عامراً بحب الوالدين[2].

ويصف لنا الكاتب الحياة اليومية فى هذا المجتمع الطبيعى ، وكيف ينصرف بول بالفطرة إلى الأعمال الخشنة فى الحقول والغابات وكيف تعنى فرجينى بشئون المنزل ، وتجرى الأيام وتبلغ فرجينى الثانية عشرة من عمرها ، وتبدأ هيلين — مدام دى لاتور — تفكر فى مستقبل ابنتها وهى تراها تنمو وتنضج كالثمرة اليانعة ، وهنا يدخل عنصر جديد فى القصة هو عنصر القلق ، ويشعر القارئ أن ثمة حادثاً لا بد أن يقع ويظل يرتقبه بشغف ، ويقحم الكاتب علينا شخصية تفسد هذا الجو الروحى الجميل ، شخصية عمة مدام دى لاتور التى تقيم بباريس ، وهى عانس على جانب كبير من الثراء ، ولكنها غليظة القلب ، شامخة الأنف ، تسيطر عليها النعرة الطبقية ، وهى لذلك تكره ابنة أخيها وترفض مساعدتها ، ولا تفتأ تذكرها بخطئها وتندد ببؤسها وتعاستها ، وتدعى أن الله هو الذى أراد لها هذا الشقاء ، وتواسيها مرجريت قائلة : « ما حاجتنا إلى أقاربك ، إن الله لم يتركنا وليس لنا أب غيره » . وترد عليها هيلين بقولها : « لم يأتنا الشقاء إلا من الخارج ، أما السعادة فهى فينا وبين أيدينا » .

وكانت الرسالة التى وصلت مدام دى لاتور من عمتها أول اتصال لأفراد هذا المجتمع بالعالم الخارجى ، وأول تجربة لبول وفرجينى لمعرفة أن هناك نفوساً لا تحب الخير . أما التجربة الثانية فهى التى مرت بها فرجينى عندما حاولت أن تعيد زنجية هاربة إلى سيدها ، وتطلب منه الرحمة بها والصفح عنها ، فقابلها صاحب الأرض هى وبول بنظرات قرأت فيها الغدر والقسوة ، فأدركت أنه ليس من السهل أن نأتى الخير دائماً .

ولا يفتأ سان بيير يمجد المرأة فى قصته فهو دائماً يضع على لسان مرجريت وفرجينى كلمات الرحمة والحنان والتشجيع والإيمان والحكمة . تقول فرجينى لبول عندما يضلان الطريق ويتلهفان إلى جرعة من الماء « إن الله لا بد مشفق بنا فهو يستجيب لنداء العصافير وهى تسعى لرزقها » وما أن تنتهى فرجينى من كلامها حتى يسمعا خرير ماء فيهرعان إلى نبع قريب ويرتويان منه . وإذ تنهار قوى بول ويأخذ فى البكاء بعد أن بحث عن طريق يوصلهما إلى الكوخ فلا يجدان ، فتقول له فرجينى : « لنضرع إلى الله ، فلا بد أن يستجيب لصلاتنا » . وما إن تفرغ من كلامها حتى يبلغ سمعهما نباح كلبهما « فيديل » .

ولا ينسى سان بيير وهو يروى القصة على لسان الشيخ أنه من كتاب القرن الثامن عشر وأن القصة فى هذا العصر لم تكن فى يوم من الأيام هدفاً فى ذاتها بل وسيلة للتعبير عن الأفكار الفلسفية أو الخواطر العلمية ، أو الاتجاهات الفكرية بصفة عامة . لذلك نرى القصة تتخللها باستمرار تعليقات من هذا النوع اعتبرها بعض

---

(١) قد يبدو هذا السلوك متفقاً مع نظرية « كانت » فى « نقد العقل العملى » إذ يقول إنه يجب أن تستمد القاعدة الأخلاقية من باطن النفس مباشرة ، ولا بد أن تكون لدينا مبادئ أخلاقية فطرية تنشأ فى الإنسان بطبيعته فيستلهمها ويستوحيها دون أن يلجأ فى تحديد سلوكه إلى علم وتجربة . وأن خيرية العمل لا تقاس بما ينتج عنه من نتائج طيبة أو بما فيه من حكمة ، إنما الخير هو ما جاء وفقاً لما يأمر به الواجب — ولكن الواقع أن نظرية كانت منصبة على الإدراك والتمييز الفطرى بين الخير والشر أما سان بيير — ومثله روسو — فيقصدان السلوك الفطرى فى اتجاه الخير دون الشر .

(٢) يحسن بنا أن نوضح فكرة الطبيعة الخيرة التى نادى بها روسو وسان بيير ، فالسلوك الفطرى كما ذكرنا يتجه نحو الخير أى أن الإنسان بطبيعته ميال إلى الخير ولكن هذا الميل الطبيعى إلى الخير قد يتغير إذا انتقل الإنسان من البيئة الطبيعية إلى البيئة الحضرية .

النقاد حشواً كلامياً واعتبرها بعضهم أمراً طبيعياً بالنسبة لكاتب فى هذا العصر .

ونجد سان بيير يسهب فى بعض فصول القصة فى وصف النباتات فى هذه المناطق الحارة وطرق الزراعة فيها ومواسمها وأنواع المحاصيل . مستغلا فى وصفه هذا معلوماته الخاصة التى حصل عليها فى رحلاته العديدة والتى أودعها قبل ذلك فصول كتابه « دراسات فى الطبيعة » .

ثم نجد الشيخ لا يمر بأثر من الآثار القديمة إلا وقف عنده ويصف شعوره ، متمشياً فى ذلك مع الاتجاه الجديد الذى ظهر فى الجزء الثانى من القرن الثامن عشر كما سبق أن ذكرنا فى بداية بحثنا . يقول الشيخ : « مهما كان سرورى عظيما كلما وقع نظرى أثناء رحلاتى على تمثال قديم أو أثر من الآثار ، فهو لا يعدل اغتباطى بقراءة النقوش المخطوطة على هذه الآثار ، حينئذ نخيل لى أن صوتاً بشرياً ينبعث من الحجر آتياً من أعماق الزمن ، مخاطباً الإنسان وسط البيد ، ليذكره بأنه ليس وحده فى هذا الوجود ، وأن آخرين مثله عاشوا فى هذه الأماكن بمشاعرهم وأفكارهم وآلامهم . وإذا كان هذا النقش من آثار أمة اختفت من الوجود ، انتقل بأرواحنا على أجنحة اللانهاية ، وبعث فينـــا الإحساس بالخلود لأنه يمثل فكرة أو صورة تغلبت على الفناء وبقيت حية ناطقة من وراء الأطلال » .

ويصور لنا سان بيير هذه السعادة التى كان يحلم بها الفلاسفة بالنسبة لسكان البيئة الطبيعية ، والتى تملأ الآن قلوب أفراد مجتمعنا الصغير . تقوم هذه السعادة أولا على العمل والاجتهاد فنرى بول ودومنج يحولان بجهودهما هذه البقعة القفراء إلى جنة فيحاء ، وتكون السعادة أيضاً فى السلوك وفقاً لأحكام الضمير فنرى السيدتين وولديهما لا يقصدان إلى المدينة إلا لمواساة المرضى ومد يد المساعدة للمحتاجين .

وأصحابنا يعيشون فى سعادة لأنهم لا يعرفون الحسد والطمع والاغتياب والنميمة ، بل يعتمدون على مجهودهم وعلى العناية الالهية ، ويسمرون فى قراءة التوراة والإنجيل ، والاستماع إلى قصص البائسين والمشردين ، وينشدون أحياناً الأناشيد ، ويرقص بول وفرجينى على أنغام الطبول ، أو يقومان بتمثيل فصول من التوراة بالاشتراك مع خادميهما .

كان الصبيان يعتمدان فى كل شىء على الطبيعة ، يعرفان الوقت باتجاه ظل الشجرة ، ويقيسان سنوات عمرهما بطول النخلة التى زرعت عند مولدهما ، « لا يعرفان من أحداث التاريخ إلا حياة أهلهما ، ولا من الزمان إلا حياة الأشجار التى زرعاها ، ومن الفلسفة إلا بذل الخير للجميع والاستسلام لإرادة الله » . لا هم يشغلهما ، ولا شهوة تفسد عليهما قلبهما ، ولا نزوة تعكر عليهما صفو حياتهما بل حب طاهر وتقوى خالصة ومناجاة روحية كأنها ترانيم الملائكة : يقول بول : « عندما أشعر بالكد والتعب ، تنسينى رؤيتك كل آلامى ، وإذا وقع نظرى عليك وأنا على قمة الجبل وأنت فى الوادى ، خيل لى أنك برعم من وردة حمراء تطل من البساتين . . . مهما غبت عن ناظرى بين الخمائل ، فلا أحتاج لرؤيتك لأعرف مكانك ، إن شيئاً ينطلق منك لا أعرف كنهه ، استنشقه فى الهواء الذى يتهادى حولك ، وألمسه فى الخضرة التى تجلسين عليها . عندما أقترب منك تخلبين كل حواسى . إن زرقة السماء أقل جمالا من زرقة عينيك . . إذا لمست طرف أصبعى رجفت كل أوصالى . . . » وترد عليه فرجينى قائلة : « يا أخى ! إن أشعة شمس الصباح فوق هذه الصخور لا تبعث فى نفسى من السرور والبهجة قدرما يبعث فيها وجودك بجانبى . . إنك تسألنى عن مصدر حبك لى ، فاعلم أن كل كائنين ينشآن معاً يتآلفان ويتحابان . انظر إلى طيورنا . فقد شبت فى عش واحد ، وحبها المتبادل لا يقل عن حبنا . إننى

أرفع دعائى إلى الله أن يحفظ كل فرد فى أسرتنا ، ولكنى إذا ذكرت اسمك بالذات زاد دعائى حرارة وقوة . . . » .

وتنتقل فرجينى من مرحلة الطفولة إلى سن المراهقة ويطرأ على حالتها العامة تغير واضح ، ويصور سان بيير هذه الفترة من تطور أحاسيس فرجينى ومشاعرها تصويراً بارعاً ، لأن الفتاة تختلف عن سائر بنات جنسها ، نشأت بين أحضان الطبيعة ، ولم تنصت إلا لصوت الفضيلة ، لم تقرأ قصص الغرام ولم تختلط بفتيات من سنها يفسدن عليها تفكيرها ، ولم تتصل ببول حتى الساعة إلا اتصال الأخت بأخيها ، ومع هذا « أخذت فرجينى منذ مدة تحس بألم لا عهد لها به ، وقد شحب وجهها ، ووهن جسمها ، واستحالت زرقة عينيها ، وتسربت إليهما خطوط داكنة ، وغام صفاء جبينها ، وتوارت الابتسامة من ثغرها ، فتراها مرة مرحة وهى لا تدرى سبباً لمرحها ، ومرة مكتئبة وهى لا تعرف سبباً لحزنها ، هجرت ألعابها البريئة وطرحت أشغالها اليدوية السهلة المسلية ، وتجنبت الناس حتى أسرتها الحبيبة . ولجأت إلى الخلوات ، تبحث عن الراحة والاستقرار فلا تجد راحة هناك أو استقراراً ، حتى إذا وقع نظرها على بول فى بعض غدواتها أو روحاتها ، طارت إليه فرحاً وسروراً ، ولكنها لا تكاد تدنو منه حتى تجمد فى مكانها . وتزحف الحمرة إلى خديها ، ولم تجسر عيناها أن تستقرا فى عينيه . . فاذا حاول أن يضمها إلى صدره تملصت من بين يديه وركضت نحو أمها هاربة مضطربة . . . » .

« . . . كانت تنهض من فراشها ليلا وتجلس مطرقة ثم تعود فتستلقى ولكنها لا تجد إلى النوم أو الراحة سبيلا ، فتخرج فى ضوء القمر وتتجه نحو الغدير ثم تنزل إلى الماء . . . فتتذكر أيام كانت تستحم فى نفس هذا المكان مع بول . . . وترى ظل النخلتين المزروعتين عند مولدهما ينعكس على ذراعيها العاريتين وفوق صدرها ، وتفكر فى صداقة بول التى هى أزكى من أريج الأزهار وأنقى من مياه النبع ، وأقوى من سعفات النخل الملتصقة ، ثم تتنهد وتعود فتفكر فى الليل ووحشته فتحس بلهيب يتأجج فى صدرها ، فترتدى ثيابها وتهرع إلى أمها تلوذ بحنانها ، وتأخذ بيدها وتظل تضغط عليها بشدة ، وتود أكثر من مرة أن تنطق باسم بول ، ولكن لسانها يحتبس فى فمها ، فتلقى رأسها على صدر أمها وتبلله بالدموع ، وتحاول الأم أن تهدىء من روعها فتقول لها : « اضرعى إلى الله فهو مالك الصحة والحياة ، واعلمى أننا لم نخلق فى هذا العالم إلا كى نمارس الفضيلة » .

وتفكر هيلين ومرجريت جدياً فى زواج ولديهما ولكن صغر سنهما يجعلهما تترددان . ويتدخل القدر ليبرهن على أن العناية الآلهية التى دبرت شئون الكون ووضعت كل شىء فى مكانه ، لا تسمح أن يمس نظامها بغير جزاء ، فهاتان الأسرتان السعيدتان تدينان بالسعادة لحياة البداوة والطبيعة ، حياة القناعة والرضى حياة البساطة والمحبة ، وقد رتبتا أمورهما على هذا الوضع ، وعاشتا حتى الآن فى نعيم لا يشوبه قلق اليوم أو هم الغد ، إلى أن وصلت مدام دى لاتور رسالة ثانية من عمتها المقيمة بباريس تدعوها إلى العودة إلى فرنسا أو ترسل إليها ابنتها فرجينى لتهيء لها مستقبلا أفضل ، وتيسر لها الزواج من رجل ثرى يليق بأسرتها ، وتكتب لها كل ثروتها .

وقعت هذه الرسالة من نفوس الجميع موقع الكارثة ، وحاولت مدام دى لاتور أن تطمئن صحابها إلى أنها لن تستجيب لرغبة عمتها ، ولكن حاكم الجزيرة الذى وصلته أوامر من السلطات الفرنسية أخذ يضغط عليها . وتخضع مدام دى لاتور ، وتسعى لإقناع فرجينى فتفضى إليها ابنتها بما تشعر به من نحو بول وفى ظنها أن أمها لا تعرف عن سرها شيئاً . ويقول سان بيير فى ذلك : « تظن الفتاة العاشقة أن سرها لا يعرفه أحد .

فهى تحجب عينها بنفس الخمار الذى تحجب به قلبها ، فاذا ما أزاحت يد صديقة طرف هذا الخمار ، انطلقت الشكوى تعبر عن آلامها الدفينة ، وكشف القلب عن مكنون سره ، محطماً سياج الخفر والحياء . . لقد اطمأنت فرجينى إلى عطف أمها ، فأطلعتها على ما كان يحتدم فى وجدانها من معارك لا يعلم غير الله عنها شيئاً » .

وتقتنع فرجينى ويتقرر موعد السفر ، ويجن جنون بول ، وتصرح له أمه للمرة الأولى بأن أسرته لا تتكافأ مع أسرة فرجينى وأنها حملت به سفاحاً . أى أن لا أب له ، ولا يدرك بول معنى هذا الكلام ، فكل ما ينغص عليه عيشه أنه وفرجينى سيفترقان . ويجتمع بول بفرجينى ذات ليلة قبل الرحيل ، وتجرى بينهما مناجاة من أروع ما كتب من الشعر المنثور ، تترجم عن الحب العذرى فى أجمل صوره وأبدع ألوانه . وتنتاب بول نوبات من الحزن تقترب من الجنون فيصيح بأم فرجينى : « أيتها الأم القاسية المجردة من كل عاطفة ، عسى هذه البحار التى تعرضين ابنتك لأهوالها لا تعيدها لك بعد اليوم ! ليت هذه الأمواج تحمل إليك جثتينا وتقذف بهما فوق صخور الشاطىء ، فتنزل فى نفسك بعد موت ولديك حزناً مقيما ولوعة دائمة ! » .

وتسافر فرجينى بغير وداع من حبيبها ، ويبقى بول وحده يطوف بكل موقع كان عزيزاً على فرجينى يخاطب الأغنام والطيور وكلبه فيديل ، ويتسلق الصخرة التى تشرف على الأفق البعيد حيث توارت السفينة التى رحلت بفرجينى ، وإذا جلس إلى المائدة تحدث إلى شبح محبوبته وقدم لها الطعام كما اعتاد أن يفعل ، ويظل هكذا يهذى فاذا رجع إلى صوابه أخذ فى البكاء حتى تخنقه العبرات .

وتمر الأيام ، ويحاول الشيخ أن ينسى بول أحزانه فيشجعه على الدرس ، ويقبل بول على التعلم بشغف لمعرفة أخلاق القوم الذين تعيش فرجينى معهم ، وهنا يصف لنا الكاتب كيف يكون الحب مصدر الاجتهاد والعلم والفن والإبداع ، ويسترسل فى انتقاد المجتمع الحضرى وانتقاد ما يدرس للطلبة من جغرافية سياسية وتاريخ سياسى ، مفضلا لهم قراءة القصص لأنها تهتم بمصالح الناس ومشاعرهم لا سيما إذا كانت تدور حول الفضيلة وليست من نوع القصص العابثة المعاصرة .

ويعتاد بول الخروج مع الشيخ فيجلسان فى ظل شجرة كانت فرجينى قد زرعتها ، وينتهز الكاتب فرصة هذه الفترة الراكدة فى سير القصة فيعرض على لسان الشيخ بعض جوانب فلسفته ، فيتحدث عن الوحدة والعزلة حيث يقول : « إذا كانت الزوجة الصالحة أعلى مراتب السعادة فالعزلة والوحدة أقل درجات التعاسة . العزلة هى المرفأ الأمين لكل هارب من ظلم الناس ، ولهذا يكثر الرهبان والنساك فى البلاد التى يسام الشعب فيها الذل والعذاب ، والوحدة ترد للإنسان بعض سعادته الطبيعية ، لأنها تقصى عنه شرور المجتمع ، ففى مجتمعاتنا الموزعة إلى مذاهب وشيع ، تعيش النفس فى اضطراب دائم ، بينما لا تعبر هذه الأوهام بالا فى حالة العزلة والانفراد ، بل تسترد كيانها ، وتشعر بوجودها وتحس بالخلق والخالق . تساعد العزلة على تكامل الجسد والوجدان ، ويكون المعمرون دائماً من فئة المنفردين المنعزلين . . . والعزلة ضرورية كذلك لسعادة الناس فى المجتمعات المتحضرة لأن السبيل الوحيد لاستمرار المتعة الوجدانية ، واستقرار السلوك الفردى فى الحياة ، هو الفرار بالنفس وتطهيرها من رواسبها ، فتتركز فيها آراؤنا ولا تنفذ إليها آراء الغير . ليس معنى هذا أن يعيش الإنسان دائماً بمفرده ، فالحاجة المشتركة تربطه بسائر البشر ، يكرس لهم نشاطه ويعمل من أجلهم ، كما أنه يكرس للطبيعة كل حاسة من حواسه ، لأن العناية الألهية أعطتنا أقداماً لنسير بها على وجه الأرض ، ورئتين لنستنشق بهما الهواء وعينين

لنرى بهما الضوء ، أما القلب فقد اختص الله به نفسه » :

ويتحدث عن الطبيعة والحياة الطبيعية فيقول :

« بعد أن ابتعدت عن طريق الناس وابتعدوا عن طريقى ، لم أعد أكرههم بل صرت أرثى لحالهم . . . ولم أجد استجابة إلا من ذوى القلوب النقية الطاهرة ، إن الطبيعة تفتح للجميع صدرها وتدعوهم إليها جميعاً ، ولكن كل فرد يحاول أن يفسر هذه الدعوة حسب هواه ، وقد استجاب كثير من التعساء الذين دعوتهم إلى ممارسة الحياة الطبيعية ، ولكنهم لم يقبلوا عليها رغبة فى ترك حياة الحضر ، بل طامعين فى الثروة والجاه ، فاذا علموا أننى أدعوهم لأصرفهم عن الثروة والجاه ارتدوا ورمونى بالتعاسة والبحث عن الشقاء ، وأخذوا على ميلى للعزلة ، وادعوا أنهم وحدهم يخدمون الإنسانية » .

ويذكر فناء الإنسان فيقول : « إن الأشياء التى نراها كل يوم لا تبعث فينا الشعور بسرعة الحياة ، لأنها تنمو وتكبر معنا فلا نحس بشيخوختها ، أما الأشياء التى تقع عليها العين فجأة بعد فراق طويل ، فتنبهنا إلى السرعة التى يجرى بها تيار الحياة » .

وينتقد المجتمع الحضرى والفرنسى بالذات ، حيث يشترى كل شىء بالمال حتى الوظائف والألقاب ، فالاحترام الذى كان فى الماضى نصيب أهل الفضيلة صار الآن قاصراً على ذوى المال . ولا يصل إلى الثراء إلا من باع ضميره ، أما قول الحق فلا يجلب سوى العداوة . والإنسان سعيد الحظ هو الذى توجده العناية الإلهية فى بيئة بدائية لا كذب فيها ولا رياء ولا تملق ، بل بذل وتضحية فى سبيل الغير إرضاء لوجه الله ، وهذه هى الفضيلة بعينها .

ويمر عامان ونصف عام ، ولم يصل من فرجينى غير رسالة واحدة تبدى فيها استياءها من الحياة الاجتماعية التى تحملها عمة أمها على ممارستها ، وتتحسر على الأيام الماضية ، وتؤمل أهلها فى قرب عودتها إلى الجزيرة ، ويمضى بول يعد الأيام ، يتسلق الصخور يرقب منها السفن القادمة ، معللا النفس بأن السفينة التى ستأتى بفرجينى لا بد أن تطالعه يوماً من الأفق البعيد ، ويتصور كيف سيلقاها وكيف سيقيمان معاً فى عش واحد يبنيه بيده ، وفجأة تعاوده الأحزان والهموم وتساوره الظنون والشكوك ، فيتهم فرجينى بالتنكر له والتخلى عنه ، ويستولى عليه اليأس ، ويكره العمل ، وينفر ممن حوله ، ويتمنى لو أن حرباً اندلعت ليلقى نفسه فى أتونها . ويقول له الشيخ : « إن الشجاعة التى تدفعنا إلى الاقدام على الموت هى شجاعة لحظة واحدة ، والحافز عليها يكون عادة إعجاب الناس بنا ، ولكن هناك شجاعة أندر وأعظم تجعلنا نحتمل كل يوم محن الحياة فى استخفاء وتواضع : هى الصبر . ولا يعتمد الصبر على رأى الآخرين فينا أو على أهوائنا بل على إرادة الله » .

وفى صبيحة يوم تظهر فى الأفق سفينة ويخرج رائد الميناء لاستقبالها بعرض البحر ، ويعود منها محملا برسائل من بينها رسالة من فرجينى تنبىء فيها أمها أنها قادمة من فرنسا على ظهر هذه السفينة نفسها ، وتعم الفرحة جميع أصدقائنا بهذه المفاجأة السعيدة ، فقد عاد إليهم ملاكهم المحبوب فرجينى ، ويخرج بول لاستقبال السفينة وهو لا يتمالك نفسه من فرط السعادة ، وينتظر هو والشيخ عند الشاطىء ، ولكن الأخبار تترى بأن السفينة لن تتمكن من دخول الميناء لشدة النوء وأنها مهددة بالغرق ، ولا تمضى لحظات على هذه الأنباء حتى تهب عاصفة شديدة وترتطم السفينة بأحدى الصخور الضخمة المتناثرة خارج المرفأ . . وإذ يرى بول هذا المشهد يقفز إلى البحر ويسبح محاولا الوصول إلى السفينة ، وتبدو فرجينى على ظهر المركب وتلمح صديقها وهو يصارع الأمواج ، وقد ألقى جميع البحارة أنفسهم فى

الماء وأخذوا يسبحون نحو الشاطىء ، ولم يبق غير بحار واحد راح يتوسل إلى فرجيني أن تخلع ثيابها ليتمكن من حملها على ظهره والسباحة بها ، ويأبى الحياء على فرجيني أن تنتزع أية قطعة من ملابسها وتوثر أن يبتلعها الموج من أن يخدش حياؤها . ويحمل الموج فرجيني جثة هامدة إلى الشاطىء ، ويأمر حاكم الجزيرة أن يشيع جثمانها الطاهر في احتفال مهيب اشترك فيه كل سكان الجزيرة ممن عرفوا أفضالها . وكانت الفتيات يجهشن بالبكاء وهن يلمسن نعشها تبركاً بها وتقديساً لها .

ولم يعش بول طويلا بعد موت فرجيني . فكان يقضي سحابة نهاره هائماً متنقلا بين الآثار التي خلفتها فرجيني . ساهماً أحياناً وأحياناً باكياً أو مصلياً أو مناجياً أخته ومحبوبته . ويحاول الشيخ عبثاً أن يلقي شيئاً من البلسم على هذا القلب الجريح قائلا : « إن الندم لا يجدى . . . والموت أمر محتوم فحياة المرء وما يتخللها من أمان وآمال ومشروعات أشبه ببرج مرتفع في قمته الموت . . . ومن حظ فرجيني أنها فارقت الحياة قبل أهلها جميعاً . لأن رؤية الموت أشد إيلاماً من الموت نفسه ! إن الموت من حسنات الله على البشر ، إنه الليل الذى يريح من هم النهار . ففي سبات الموت تهدأ الآلام وتسكن الأمراض وتتبدد المخاوف . والله يمنح الفضيلة قوة لاحتمال محن الحياة . وهذا برهان على أن الفضيلة وحدها تجد السعادة في هذه المحن . فاذا أراد الله لها الخلود عرضها لمحنة الموت . واختبر شجاعتها ، وعندئذ تصبح هذه الشجاعة مضرب المثل ، وتثير ذكرى آلامها دموع الأجيال بعدها ! . . . الله موجود يا بني والطبيعة كلها تسبح بوجوده . وشرور الناس هي التي تدفعهم إلى إنكار عدالته لأنهم يخافونها . إن الاحساس بوجود الله كامن في وجدانك وأعماله تتجلى أمام ناظريك . أتظن أن الذى دبر السعادة للناس على الأرض بحكمة لا تعرفها ، عاجز عن توفيرها للراحلين عنا بحكمة أخرى لا تعرفها ؟ لو أتيح لنا أن نفكر ونحن بعد لم نخرج من العدم ، هل كنا نتصور وجودنا على صورته الحاضرة ؟ والآن ونحن في هذا الوجود المضطرب المظلم هل نستطيع أن نتبأ بما سنئول إليه بعد الموت ؟ هل كان الله بحاجة إلى هذا العالم المحدود ليستخدمه مسرحاً لعقله الالهي ، ألم يكن في مقدوره بذر الحياة في غير حقول الموت ؟ . . . » وينتهي حديث الشيخ ويشعر بول بقوة الفضيلة وبما في الموت من عزاء عن هذه الدنيا الزائلة . وبما في الآخرة من سعادة تنتظر أبناء الفضيلة . فيطلب الموت ويشتهيه لينعم مع فرجيني بحياة هنيئة خالدة . وتشاء الصدف أن تشاهد كل من مرجريت وهيلين رؤيا واحدة في نفس الليلة ، تظهر لها فيها فرجيني وهي تدعوهم جميعاً إليها . ويتحقق الحلم . ويلحق بول بحبيبته ولم يكن قد مضى على موتها غير شهرين . وتلحق به أمه بعد ثمانية أيام ، وتموت مدام دى لاتور بعد شهر . ولا يعيش الخادمان طويلا بعد هذه الأحداث . وهكذا يخلو الربع من سكانه جميعاً حتى من الكلب فيديل الذى نفق حزناً على أصحابه . ويدفن الجميع في نفس المكان الذى عاشوا فيه وفي بطن الأرض الطيبة التي أفاضت عليهم بخيراتها . في هذا « الوادى السعيد » تحت ظل شجرة الخيزران .

وتنتهي رواية الشيخ بهذه الكلمات المؤثرة :

« أيها الأصدقاء الأحباء ، إن هذه الغابات التي أظلتكم أشجارها ، وهذه الغدران التي جرت من أجلكم مياهها ، وهذه التلال التي ترقدون عند سفحها لا تزال تندب فراقكم ، ولم يقو أحد بعدكم على زراعة هذه الأرض المهجورة ، أو رفع جدران هذه الأكواخ المتساقطة . لقد فرت عنزاتكم إلى البرية ، وجفت كرومكم ، وهربت طيوركم ولم يعد يسمع في قاع الوادى غير الحدأة والغربان تحوم فوق الصخور . أما أنا فمنذ افتقدتكم أعيش كالصديق الذى فقد كل أصدقائه والوالد الذى ثكل في جميع أبنائه أو المسافر

الذى ضل طريقه وبقى هائماً على وجه الأرض وحيداً فريداً » .

ويبتعد الشيخ وقد خلا الوادى إلا منه ويقول الكاتب : « لقد جرت دموعى أكثر من مرة وأنا أستمع لروايته » .

« إنها قصة حلم من الحب الجميل ، الحب الطاهر النقى الذى تود الإنسانية أن تشهد مثله من وقت لآخر لتستريح من عناء الحقيقة القاسية ، قصة حب ساذج ، انتزعت من تاريخ القلب البشرى ، وبقيت نقية مبللة بالدموع ، مثيرة للدموع ، إن هذه الأحداث البسيطة التى تحكى مولد طفلين وحبهما العذرى ثم فراقهما القاسى ثم الأمل فى العودة يكذبه الموت ، إن هذين القبرين المنطوين على قلب واحد تحت ظلال أشجار الموز ، كل هذا يثير مشاعر الجميع من أثرياء وفقراء ، فلماذا يبحث الشعراء عن الإلهام بعيداً ، إن عبقرية الشاعر كامنة فى قلبه ، ويكفى أن تهتز هذه القيثارة الالهية عفواً ببعض النغم البسيط لتعزف وتبكى جيلا كاملا » .(1)

تلك هى قصة « بول وفرجينى » التى أبكت جيلا بأسره وألهمت أكثر من كاتب وشاعر ، وكانت مشعلا من المشاعل الرائدة للحركة الأدبية الجديدة التى بشر بها روسو ودعمها سان بيير وتبناها شاتوبريان لتصبح من بعدهم رومانسية القرن التاسع عشر(2).

---

(1) الشاعر لامارتين .

(2) قليل منا من لم يقرأ قصة « الفضيلة » لمصطفى لطفى المنفلوطى ولم يتأثر بأحداثها وأسلوبها ، ولكن لم يخطر ببال الكثيرين أن يقارنوها بالنص الأصلى الفرنسى « بول وفرجينى » ، لأن جزالة العبارة العربية فيها لا تشعر القارئ أبداً أنها منقولة عن نص أجنبى .

ولما عكفت على دراسة هذه القصة ، اضطررت إلى مقابلة النصين العربى والفرنسى بعضهما ببعض ، فزاد إعجابى بكاتبنا العربى الذى لم يتقيد بالترجمة التقليدية بل استوعب القصة ثم صاغها بأسلوب عربى نقى ما كان يسلس لغيره للتعبير عن أدق المعانى التى أرادها المؤلف من تحليل نفسى ووصف للمشاهد الطبيعية وتعليق فلسفى على شتى = الموضوعات كالحياة والموت والدين ووجود الله والطبيعة والمجتمع والفضيلة . . . الخ . حتى يكاد النصان يختلفان اختلافاً تاماً فى سياق الحديث ومضمون الجملة وتسلسل العبارة ، فالمنفلوطى فى وصف المشاهد الطبيعية لا يقتصر على ما أورده المؤلف بل يضيف كثيراً من خياله مستغلا ثروة اللغة العربية ومقدرته الخاصة على استخدامها ، ولا يتقيد بالأصل مطلقاً لا سيما فى مجالات الوعظ ، فبينما يكتفى المؤلف بفقرة واحدة عن الموت أو الصداقة أو الفضيلة أو السعادة ، يملأ المنفلوطى فى هذا المعنى صفحات كاملة من أروع البيان رغم تكرار المعانى وكثرة المترادفات . ولا يتسع المقام هنا لتقديم الأمثلة على ذلك فهى أكثر من أن تحصى . وقد حاولت أن أستشهد فى تحليلى للقصة أو لفن الكاتب ببعض فقرات أستمدها من الكتاب العربى ، ولكنى عزفت عن ذلك بعد ما تبين لى من تباعد بين النصين ، وترجمت بنفسى ما أردت من مقتطفات ، غير طامع بالطبع فى بلوغ مستوى عبارة المنفلوطى . وأسوق للقارئ هذه الفقرة فى وصف العاصفة ترجمتها حرفياً إلى العربية وأتبعتها بالنص الذى يقابلها فى هذا الفصل من كتاب المنفلوطى :

– « عن النص الفرنسى » : كان كل شىء ينبىء باقتراب العاصفة ، كانت السحب فى سمت السماء حمراء عند أطرافها ، قاتمة مخيفة عند الوسط ، وكان الفضاء يمتلىء بأصوات الآلاف من طيور البحر ، أقبلت من كل حدب وصوب رغم الظلام ، تبحث عن ملجأ لها فى الجزيرة .

وقرب التاسعة صباحاً سمعنا من ناحية البحر أصواتاً مرعبة كأن سيولاً انحدرت من أعلى الجبال مختلطة بقصف الرعود ، وصاح الجميع : « هذه هى العاصفة ! » وفى تلك اللحظة هبت ريح عاتية على شكل دوامة بددت الضباب الذى كان يغطى جزيرة العنبر . . .

– (من كتاب المنفلوطى) : لبس الجو حلة غريبة لا عهد له بمثلها من قبل ، وكأنما انبعث فى جميع أوصاله رعشة شديدة كتلك الرعشة التى تنبعث فى جسم المحموم وأقبلت طيور البحر من كل صوب هاربة إلى البر كأن مطارداً يطاردها ويشتد على أثرها ، وتراءت قطع من السحب السوداء قاتمة تلمع فى خلال نقط نارية حمراء كما يلمع بصيص النار خلال الرماد وامتلأ الجو بفحيح الأفاعى وطنين البعوض وزمجرة الوحوش .

وفى نحو الساعة السابعة سمعنا قعقعة عظمى قد انبعثت من جميع جهات البحر فى آن واحد . فاهتزت الأرض والسماء ودار الفضاء وانقلب عالى كل شىء سافله ، وصاح الجميع « العاصفة » . هنا رأينا منظراً هائلا مخيفاً جمدت له دماؤنا فى عروقنا مشت له قلوبنا فى صدورنا وما أحسب إلا أنه ستمر بنا الأيام والليالى ولا نستطيع أن ننساه حتى تبرد عظامنا فى ثراها : رأينا الضباب الذى كان يحول بيننا وبين رؤية السفينة قد انحسر دفعة واحدة . . . الخ .

عن طبيعة الأشياء للوكريتيوس

بقلم
الدكتور أحمد عبد الرحيم أبو زيد
كلية الآداب – جامعة القاهرة

كتب « تيتوس لوكريتيوس كاروس » Titus Lucretius Carus فى القرن الأول قبل الميلاد ستة كتب بالشعر اللاتينى تعرف باسم "De Rerum Natura" « عن طبيعة الأشياء » وهى تعتبر قصيدة تعليمية .

يبدو غريباً فى هذه الأيام أن تكتب الموضوعات المختلفة التى طرقها الأقدمون كالفلسفة والعلوم وبعض الفنون بالشعر ، ولكن ذلك لم يكن غريباً لدى الأقدمين فقد كان هؤلاء يعتقدون أن هناك « رسالة » للشعر . وقد جرت العادة بأن أمثال هذه الموضوعات لها اتصال وثيق بالشعر منذ القدم . كانت فكرتهم هذه عن الشعر شبيهة بقول « وردسورث » Wordsworth :

"Poetry is the impassioned expression which is the countenance of all science."

يعتبر الشاعر اليونانى « هيسيودوس » (القرن الثامن قبل الميلاد) أقدم شاعر تعليمى فى بلاد اليونان بل فى الغرب . وقد كتب كتاباً عن « الأعمال والأيام » يتحدث فيه عن موضوعات مختلفة عن العمل والحث عليه وعن نصائح فى الزراعة وإرشادات فى الملاحة ، كما يتحدث عن الزواج والعلاقات الاجتماعية والشعائر الدينية والخرافات الشعبية . كما كتب كتاباً عن «أصل الآلهة » على الطريقة التعليمية يتحدث فيه عن الآلهة وأساطيرهم وعن أصل العالم .

ويعتبر « إمبيدوكليس » أعظم شاعر تعليمى بعد « هيسيودوس » وذلك قبل عصر شعراء الإسكندرية . ولد « إمبيدوكليس» فى « أجريجنتوم » بصقلية (٤٩٣–٤٣٣ ق . م) . وكتب كتابين بالشعر هما :

١ – « عن الطبيعة » .

٢ – « التطهير » .

وكانا يحتويان على خمسة آلاف بيت من الشعر تقريباً ، لم يبق لنا منها سوى خمسمائة بيت عن العلم الطبيعى والميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) والديانة . وقد اشتهر بالفلسفة والطب والشعر والخطابة . أرجع أصل العالم إلى أربع مواد (ماء ، هواء ، نار ، تراب) . وكل من هذه العناصر لا يفنى ولا يتغير . وتحدث الأشياء وكيفياتها من انضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة . إن مزج التراب بالماء مثلا يحدث الطين ومزج النار بالماء يحدث البخار وهكذا . يقول إمبيدوكليس : « لا يمكن لأى شيء أن يخلق من لا شيء وإنه من المحال أن يفنى الشيء كلية . وإننا لم نسمع عن

ذلك قط . ومن أجل ذلك فإنه لا يوجد مولد لأى كائن حى ولا توجد نهاية بالموت الكريه ، لكن يوجد فقط مزج وتغيير الأشياء الممزوجة والناس يطلقون على هذه العملية لفظ « المولد »[1]. وتجتمع هذه العناصر وتتفرق بفعل قوتين هامتين كبيرتين يسميهما « المحبة » و « الشقاق » ، المحبة تضم الذرات المتشابهة عند التفرق والشقاق يفصل بينهما .

لقد تصور إمبيدوكليس أن المحبة والشقاق أشياء جسمية وذكر أن الشقاق متساو فى الوزن فى كل مكان والمحبة متساوية فى الطول والعرض وهذه الصفات التى خلعها عليهما وهى الوزن والطول والعرض تجعل لهما نفس نوع العناصر الأربعة الأخرى ، وجميع هذه العناصر متساوية وخالدة . وتتكون الأجسام الحية من جميع هذه العناصر . وكان يقول بأن الفكر مركزه القلب

ويتحدث فى مقطوعته عن « التطهير » عن فكرة تناسخ الأرواح (metempsychosis) وهى تشبه فكرة « بيثاجوراس » .

ويتحدث فيها عن الأجسام المختلفة التى منحته إياها الطبيعة . فقد قال إن النفوس البشرية ما هى إلا آلهة خاطئة وقعت فى سلطان الشقاق وقضى عليها أن تهيم آلاف السنين بعيداً عن مقر السعداء وأن تتقمص على التوالى جميع الصور الفانية . ووسيلة النجاة التطهير والزهد وتغليب العقل على الحواس فالعقل وحدة ومحبة والحواس فرقة وشقاق ، والغاية المنشودة العودة إلى المحبة والوحدة[2].

ثم يأتى اهتمام مدرسة الإسكندرية بالشعر التعليمى ، وقد كانت تهتم بالعلوم والبحث العلمى وقد تأثر كثير من شعراء اليونان بشعر الإسكندرية فكانوا يكتبون من وقت لآخر موضوعات بالشعر التعليمى ، فكتب مثلا « نيكاندر » (القرن الثانى ق . م) وهو من مدينة « كولوفون » بآسيا الصغرى كتاباً باسم « الجيورجيكا » « عن الزراعة » الذى تأثر به الشاعر الرومانى « فرجيليوس » ، كما كتب « أراتوس » (٣١٥ — ٢٤٠ / ٢٣٩ ق . م) من كيليكيا بآسيا الصغرى قصيدة شعرية عن الفلك تسمى « فاينومينا » التى ترجمها شيشرون تحت اسم « بروجنوستيكا » أى « الدلائل الجوية » وقد كان لها تأثير أيضاً على الشاعرين الرومانيين لوكريتيوس وفرجيليوس .

وضع هؤلاء الكتاب أبحاثهم التعليمية بالشعر ، بالرغم من أن هناك صعوبة فى شرح موضوع كالطبيعة أو الفلك بالشعر .

أما فى روما فقد كتب « إينيوس » شعراً تعليمياً مثل قصيدته عن « الأكل الشهى » . كما يظهر للشاعر الهجاء لوكيليوس اتجاه تعليمى فى شعره الهجائى . ونعلم أن الشاعر والكاتب المسرحى « أكيوس » كتب عن الروايات والمسرح . ولدينا شذرات من مقطوعة عن الجغرافيا تسمى "De Geographica" كتبها « فارو » (ولد سنة ٨٢ وتوفى قبل سنة ٣٥ ق . م) كما كتب أيضاً مقطوعة عن التقويم تسمى "Epinemis" تأثر فيها بمقطوعة « أراتوس » المسماة « فاينومينا » والتى ذكرناها من قبل .

ولكن يتضاءل جميع ما كتبه الرومان فى ميدان الشعر التعليمى أمام ما كتبه لوكريتيوس .

ولد « لوكريتيوس » من أسرة أرستوقراطية ، ولم يشترك فى الحياة العامة ، ولم يكن له أى نشاط سياسى ، مثله فى ذلك مثل الإبيقوريين الذين كانوا ينادون بأن الحكيم يجب أن يبتعد عن السياسة ومناصب الحكم لما تجره من شواغل تضطرب وتتألم بسببها النفس ، وكان يقضى معظم أوقاته فى الدرس والتحصيل ، واهتم بدراسة

---

(١) انظر :
C. Bailey : Greek Atomists and Epicurus, p. 31 ff.

(٢) انظر كتاب/يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية صفحة ٣٧ — لجنة التأليف والترجمة والنشر (١٩٥٣) .

فلاسفة اليونان وشعرائهم خصوصاً فلسفة « إبيقوروس » Epicurus إذ يحدثنا لوكريتيوس نفسه بأنه عاش بين مؤلفات إبيقوروس كالنحلة بين الزهور[١]. كما أنه تأثر بشعراء الرومان أمثال « إينيوس » و « باكوفيوس »

اختلف الأدباء على تاريخ ميلاد ووفاةلوكريتيوس فيذكر « دوناتوس » أنه توفى سنة ٥٥ ق . م . ويذكر « جيروم » أنه ولد فى سنة ٩٤ ق . م وتوفى فى سن الرابعة والأربعين أى فى سنة ٥١ ق . م ولكن ورد فى بعض المخطوطات أنه ولد فى سنة ٩٣ ق . م وورد فى بعضها الآخر أنه ولد فى سنة ٩٦ ق . م أى أنه توفى فى سنة ٥٠ أو فى سنة ٥٣ ق . م على الترتيب .

يتضح مما سبق أنه لا يمكن تحديد سنة ميلاده أو وفاته . ويمكن القول فقط بأن ميلاده يقع بين سنتى ٩٩ و ٩٣ ق . م وأن وفاته تقع بين سنتى ٥٥ و ٥٠ ق . م[٢].

يحتوى مؤلف لوكريتيوس « عن طبيعة الأشياء » على ستة كتب كما ذكرنا :

الأول : يتحدث فيه عن الذرة كما فهمها إبيقوروس .

الثانى : بعد أن يستهله بمدح للفلسفة يواصل كلامه عن الذرات وانحرافها .

الثالث : يبدوءه بتمجيد إبيقوروس كصاحب مذهب فلسفى جديد فهو أول من حمل شعلة مضيئة وسط ظلام دامس ، ثم يتحدث عن النفس المكونة من ذرات دقيقة تتفرق عند الموت .

الرابع : يتحدث فيه عن الإحساس والإدراك (طبيعة المعرفة) .

الخامس : يعود ثـانية إلى تمجيد إبيقوروس ويتحدث عن تاريخ العالم والإنسان .

السادس : بعد أن يمدح أيضاً إبيقوروس يتطرق إلى بحث عدة موضوعات مختلفة فيتحدث عن الظواهر الجوية ثم عن الأشياء الغريبة على سـطح الأرض كجبل « اتنا » Aetna وفيضان نهر النيل وحجر المغناطيس وغير ذلك من عجائب الدنيا ويختمه بالحديث عن المرض وعن الطاعون فى أثينا الذى يخبرنا بقصته المؤرخ اليونانى « ثوكيديديس » Thucydides .

يتحدث لوكريتيوس فى قصيدته عن فلسفة الإبيقوريين عن الطبيعة . اقتبس إبيقوروس نظريته عن الذرة عن « ديموكريتوس » (٤٦٠ — ٣٧٠ ق . م) من تراقيا ولكن إبيقوروس زادِ عليها . فقد قسم العالم إلى قسمين ، الجسم (Corpus) أو المادة والفراغ أو الفضاء . ويستدل على وجود المادة بحواسنا . أما وجود الفضاء فيدل عليه حركة الجسم فلا تستطيع الأجسام التحرك بدون فضاء . ويتكون الجسم أو المادة من ذرات (atomoi) وعدد هـذه الذرات غير محدود ، وتختلف فى الحجم والشكل والوزن ، وهى متماسكة لا تتجزأ ولا تحتوى على فراغ ، وهى فى حركة دائمة ، وهى صغيرة جداً بحيث لا تراها العين المجردة . والذرات غير محدودة العدد كما أن الفضاء غير محدود المدى . وتقصف الحركة بالذرات وتوجهها إلى كل صوب فى الفضاء الذى لا حد له .

ويذكر إبيقوروس أن الذرات تتحرك فى جميع الأوقات وأن حركتها إلى أسفل . وعلة حركة الذرات ثقلها وكان « ديموكريتوس » قد سلبها الثقل ، فترك الحركة من غير علة . وهذا التحرك غير محدود سواء فى الزمن أو فى الاتجاه الذى تأخذه الذرات فى تحركها .

ويقول المذهب الإبيقورى بانحراف الذرات . فيذكر لوكريتيوس أنه عندما تسقط الذرات فى الفضاء دون وقت أو مكان محدد تنحرف أثناء سقوطها عن طريقها ؛ ذلك يمكن تسميته تغيرا فى الاتجاه ؛ وأن هذا الانحراف يسبب تصادمها مع الذرات الأخرى .

---

(١) انظر : لوكريتيوس (الكتاب الثانى سطر ٩ — ١٣) .

(٢) انظر : Bailey, Lucretius, § 3, p. 3-4.

ونتيجة لهذا التصادم يتغير الاتجاه ثانية وينتج اضطراب فى حركة الذرات فى جميع الاتجاهات ، ومن هنا تتحد الذرات فى مجموعات وتكون الموجودات . إنه لولا هذا الانحراف لاستمرت الذرات تسقط فى الفضاء بلا انقطاع مثل قطرات المطر دون أن تلتقى أبداً لتكوين الأشياء[١].

ولكن النقاد سواء القدماء أو المحدثون نقدوا هذا الرأى (انحراف الذرات) ، إذ يقول شيشرون إنه « ابتكار سخيف » . كما يقول إن مثل هذا الرأى يعتبر تحولا مخزياً من جانب إبيقوروس لمكانته الرئيسية . يعتبر انحراف الذرات هذا مناقضاً لقوانين الطبيعة الرئيسية التى يرتكز عليها نظام مذهب إبيقوروس . إنها اخلال بمبدئه الرئيسى الأول وهو أنه « لا شىء يخلق من لا شىء » إذ أن هذا الانحراف قوة بغير مسبب ، فقد جعل الذرات تنحرف تلقائياً[٢].

يربط لوكريتيوس انحراف الذرات بحرية الإرادة . لقد ابتكر الإبيقوريون مثل هذا الانحراف الآلى كى يساعدهم على شرح مذهبهم الأخلاقى كما سنوضحه فيما بعد .

والنفس قسمان ، النفس التى تبعث الحياة ψυχή (anima) وهى ἄλογον (غير مفكرة) وهى منتشرة فى الجسم كله والنفس المفكرة λόγος (animus) ومقرها القلب ، والأولى مبعث الإحساس ، والثانية مبعث الإدراك والإرادة .

إن كلا من النفس الحيوية والمفكرة عبارة عن جسم (corpus) . إن النفس تدفع أعضاء الجسم إلى الحركة ، كما توقظ الجسم من النوم ، وتغير ملامح الإنسان ، وترشده وتسيره ، كما أن النفس تتألم بألم الجسم كتألمها مثلا عند اختراق آلة حادة للجسم . ولا يتأتى شىء من هذا كله بدون لمس ، واللمس لا يحدث دون وجود جسم[١]. إن النفس على نوعيها مكونة من ذرات صغيرة وخفيفة ، ويدل على ذلك سرعة الفكر وحجم الجسم الذى لا يتغير بعد الموت . إن النفس إذن، سواء الحيوية أو المفكرة مادية . وهذا يخالف اعتقاد القدماء عن النفس كما تظهر فى فلسفة أفلاطون وأرسطو من أنها غير مادية . إن الفراغ هو الشىء الوحيد الذى لا جسم له ولذلك ليس فى إمكانه أن يؤثر أو يتأثر . إن عملية التأثر هذه تتضمن اللمس الذى بدوره يتضمن الجسم ، وبما أن النفس تتأثر وتؤثر فهى إذن عبارة عن جسم . إنها تؤثر فتحدث الفكر والإرادة كما تتأثر بالإحساس .

إن ارتباط الجسم بالنفس جوهرى . وبعلاقتهما المكانية الوثيقة تتكون الموجودات الحية . ولا يمكن للجسم أن يعيش أو ينمو أو يتحرك بدون حياة . إن الجسم والنفس ولدا معاً . والنفس تتوقف على حماية الجسم لها وبدونه لا تستطيع أن تسير الحركة اللازمة للإحساس الذى هو من أهم مميزات الموجودات الحية . كما أن الجسم والنفس يفنيان معاً ، فاذا انفصلت ذرات الجسم انطلقت النفس وتبددت ذراتها . إنه لا توجد حياة للنفس أو الجسم بعد الموت . وقد برهن لوكريتيوس على ذلك ببراهين كثيرة تبلغ ثمانية وعشرين برهاناً فى كتابه الثالث .

أما عن الإدراك والإحساس[٢] فهما سبب المعرفة . يعبر إبيقوروس عن الإحساس بأن قشوراً رقيقة غاية الرقة تنبعث باستمرار من سطوح الأشياء المنبعثة عنها وتتحرك بسرعة فى الفضاء محتفظة بشكل الأشياء المنبعثة عنها ، فهى أشباه (simulacra) لها حتى إذا

---

(١) انظر : Lucretius, ii. 216-93.

(٢) انظر : Bailey, Greek Atomists and Epicurus, p. 316, ff.

(١) انظر : Lucretius, iii. 161-76.

(٢) يذكر لوكريتيوس (الكتاب الأول سطر ٤٢٢ – ٢٥) أن المعرفة تحصل عن طريق الحواس .

ما صادفت الحواس اجتذبتها الأخيرة ثم تصل إلى القلب ويحدث الإحساس (عندما نشاهد حصاناً تنبعث صورة من الحصان وتمر خلال العين إلى القلب) . فالمعرفة إذن تحصل عن طريق الحواس ، وإن الأشياء هى تماماً كما تظهر لحواسنا أو بالأحرى تظهر إذا كانت حواسنا دقيقة ، إن الأشياء المادية يمكن رؤيتها وإدراكها ولذلك فهى موجودة . عندما تهب الريح خلال أعلى الشجرة نشاهد أن الأغصان تتمايل ولكن الريح نفسها لا يمكن مشاهدتها (Lucretius 1. 271-97) . هل لنا إذن أن نعتقد أنها شيء يخالف الأشياء التى يمكن رؤيتها؟ كلا . إننا نستطيع أن نتخيلها وذلك من صورة لها كتيار من جسيمات مادية فى غاية الدقة تطرق الأغصان(١) إن المخيلة تجرى على نسق الحس تماماً ، وهكذا يحاول لوكريتيوس شرح جميع الأشياء التى ندركها بأنها أشياء مادية وفضاء تتحرك فيه الأشياء(٢) .

أما خطأ الحواس فليس يقع فى الإدراك ، بل فى الحكم الذى يضيفه العقل إلى الإدراك . إن ألوفاً من الأشباه تزدحم على العقل فى كل وقت وهذه الأشباه عرضة لأن يختلط بعضها ببعض فى مجاريها أو تلتوى أو تنقسم ، وهذا أصل أخطاء الحواس ، كرؤية البرج المربع من بعيد مستديراً ، وإننا سنراه مربعاً إن اقتربنا منه ، وهذا أيضاً أصل تصورنا فى المنام الحيوانات الخرافية التى لم توجد قط ، وإذن فلا موجب للخوف مما يبدو لنا فى الأحلام ، ولا اعتباره نذيراً من لدن الآلهة(٣) .

عندما تخلق الأشباه فى العقل فانها لا تنعدم بل تحتجز فى العقل . ويمكن أن تدعى فى أية لحظة بواسطة العقل .

(١) انظر : لوكريتيوس (الكتاب الثانى – سطر ١٢٦) .

(٢) انظر : R. Latham, Lucretius, p. 10. Penguin (1952)

(٣) انظر : تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٢١٨ الطبعة الثالثة – لجنة التأليف والترجمة والنشر (١٩٥٣) .

وباعادة الإحساس يحدث استيعاب سماه إبيقوروس prolepsis وسماه لوكريتيوس notities وسماه شيشرون anticipatio وهو عبارة عن صورة عامة تعاد إلى الذهن عما سبق رؤيته .

ويذكر إبيقوروس إنه تذكر لشيء كثيراً ما ظهرت صورته للذهن من الخارج ، وعندما يستقبل العقل الشبيه الجديد فانه يستطيع أن ينظر إلى مختلف الأشباه العامة للأشياء التى تتكون فى العقل من تجمع وتراكم الأشباه للنوع الواحد ويقارنها بالشبيه الجديد ومن هنا يستطيع أن يقول إن هذا حصان أو هذه بقرة ؛ إنه يطبق « الفكرة السابقة » على الجزئيات كلما عرضت لنا فى التجربة .

والاستيعاب صادق مثل الإحساس لأنه يقوم على الإحساس فهو صورة حقيقية مثله ، وكل إحساس صادق .

إنه بواسطة الاستيعاب لا يستطيع العقل فقط أن يترجم الإحساسات الفردية ولكنه يستطيع أيضاً أن يخلق(١) ويكيف الأشياء عندما يريد ، لأنه يملك صورة عن الشيء الذى يريد أن يوجده .

ويتحدث لوكريتيوس(٢) عن تطور النوع وظهور الرجل المتحضر ومكانة الإنسان من الطبيعة ونظمه وقواه الطبيعية .

فيتحدث عن التاريخ الأول للعالم والنمو المطرد للنبات والحيوان والإنسان ؛ بعد أن تكونت الأرض بما فيها من تلال ووديان ومياه هنا وهناك تغطى وجهها

(١) يعبر لوكريتيوس كثيراً عن الاستيعاب بكلمة notitiés التى تقرب من هذا المعنى ، فمثلا يقول (الكتاب الخامس سطر ١٨١ وما يتبع) « كيف يتسنى للآلهة أن تخلق البشر إذا لم يكن عندهم « استيعاب » للبشر فى عقولهم » ، كما يقول (الكتاب الخامس – سطر ١٠٤٦) « إنه لم يكن لأحد أن يخلق لغة إلا إذا كان قد سمع أناساً آخرين يتكلمون من قبل » .

(٢) انظر الكتاب الخامس للوكريتيوس ، سطر ٧٧٢ – ١٤٥٧ .

ابتدأت الخضرة تغطيها؛ فخرجت الأشجار والنباتات والحشائش كما يخرجُ الريش والشعر من أجسام الطيور والحيوانات (كان النبات في نظر إبيقوروس أجساماً غير حية وكان نموها وحركتها آلية وليست حية)، ثم ظهرت بعد ذلك سلالات الأشياء الحية (mortalia saecla) من الأرض الأم مثل ما يحدث الآن تحت تأثير المطر والشمس فإن الديدان والحشرات الأخرى قد تخلق. ومن الديدان المدفونة في الأرض خرج الإنسان الذي أطعمته الأرض خلال مسامها باللبن كما تفعل الأم الإنسانية مع أبنائها. وذلك حتى يصبحوا أقوياء ومن ثم يبحثون عن الطعام لأنفسهم.

وينكر لوكريتيوس وجود المخلوقات الغريبة المكونة من سلالات مختلفة كما تصفهم الأساطير. مثل الـ «كينتــاوروس» Centaurus (كائن نصفه إنسان والآخر حصان) لأن الوقت الذي تنمو فيه الفصائل المختلفة تختلف من فصيلة إلى أخرى. فعندما يصبح عمر الحصان ثلاث سنوات فإنه يصبح في عنفوانه. ولكن الطفل لا يصل إلى عنفوانه في مثل هذه السن. وعندما يصبح الحصان عجوزاً يصبح الطفل شابا. ليست الذرات متجانسة كما ارتأى «ديموكريتوس». ولا يمكن تركيب أي شيء من الذرات. فإن بقاء الأنواع يقتضي أن تكون الأجزاء التي تدخل في تركيب أفراد النوع حاصلة على مقدار وصورة لا يتغيران[1]. إن ملحوظة لوكريتيوس هذه قوية وكانت سلاحاً موجهاً ضد الأساطير والديانة.

ثم يتحدث لوكريتيوس عن حياة الإنسان البدائي وبداية الحضارة[2]: وهنا يخالف لوكريتيوس التقاليد المعترف بها. إن الرومان واليونان على السواء يعودون إلى الوراء، إلى عصر ذهبي خيالي حيث كان الرجل أكبر وأقوى وأسعد وأفضل من الرجل في الوقت الحاضر ثم بلغ بعد مروره في مجموعة مراحل طويلة من الانحطاط إلى العصر الحديدي. لم يعترف لوكريتيوس بذلك، بل ذكر أن حياة الإنسان كانت أقسى مما هي عليه الآن، إنه كان يحيا حياة تشبه حياة الحيوان المفترس ويعيش على ثمار الأشجار والفواكه البرية، ويشرب من سيول الجبال. لقد أخفى نفسه في الكهوف أو الأحراش أو الأدغال ليحتمي بها، ولم يعرف القوانين، وكان يستولي على أي غنيمة يحصل عليها. وقد تعلم أن يعيش وفق رغبته فقط ويستخدم قوته لنفسه، وكان يخشى الحيوانات المفترسة فقد يكون جسده طعاماً لهذه الحيوانات ويملأ الجبال والغابات بتأوهاته.

ومع ذلك فإن عدد الموتى لم يكن أكثر مما هو عليه الآن. ولم يلق آلاف الناس حتفهم في يوم واحد. ولم يغرق الناس وسفنهم في البحر فلم يعرف فن الملاحة في ذلك الوقت.

بعد ذلك ابتدأ الإنسان يتقدم ببطء نحو الحضارة فأقام الإنسان الأكواخ ليقطن فيها وصنع ملابسه من الجلد وأصبح عنده علم بالنار. ثم ظهرت الحيــاة الأسرية وتجمعت الأسر في مجموعات تحت اتفاق «لا تؤذي أو تؤذَى». وهذه الفكرة الأخيرة أي هذا «العقد الاجتماعي» يلعب دوراً هاماً في نظرية إبيقوروس الأخلاقية وخصوصاً في رأيه عن العدالة التي بواسطتها يضمن الإنسان الأمن لنفسه كما سنوضح فيما بعد.

ثم ابتدأت الحياة العادية تأخذ مجراها وتتقدم الأمور بسرعة. وكان أقوى الرجال يصبحون ملوكاً لطوائفهم ووزعوا الممتلكات. ثم نشأت من ذلك الثروات، واكتشف الذهب الذي سلب قوة وجمال الشرف فتبع الناس الرجال الأغنياء الذين أصبحت لهم القوة ولم تعد

---

(١) انظر «تاريخ الفلسفة اليونانية» ليوسف كرم ص ٢١١

(٢) انظر الكتاب الخامس للوكريتيوس. سطر ٩٢٥ — ١٠٥٧.

لقوة الجسم وجماله المكانة الأولى ، وأصبح الدمار يلازم الطمع السياسى فطرد الملوك ونتج عن ذلك حكم العامة ثم أتى المشرعون فوضعوا القوانين ونظام الحكم والحكام.

لا شك أن وصف لوكريتيوس هذا حسب التاريخ التقليدى لروما ؛ وفى مكان آخر يعود لوكريتيوس فيتحدث عن العصر البدائى ويذكر كيف أن الإنسان أصبح على علم بالمعادن فعرف البرنز ثم الحديد الذى سيطر على البرنز لتفوقه فى الأعمال الحربية ، وكيف استخدم الحيوان فى التجارة وكيف أن الطبيعة علمت الإنسان أيضا الزراعة . وكيف أن الإنسان أصبح يقلد أصوات وأغانى الطيور . ومن هنا كان الأساس فى تعلم الإنسان الموسيقى ، ثم تعلم الإنسان علم الفلك والملاحة ، وأخيراً تعلم فنوناً أرقى كفن الشعر والرسم والنحت .

اعتقد المذهب الإبيقورى بوجود الآلهة فلم يستطع إنكارهم حيث أن وجودهم فكرة سابقة وشائعة فى الإنسانية جمعاء ، والفكرة السابقة تتكون بتكرار الإحساس وكل إحساس صادق[1] ، والآلهة عند إبيقوروس خالدة ، وتتكون أجسامهم أيضاً من ذرات وهم يعيشون بمعزل عنا فى عالم آخر وليس لهم تأثير خارجى فى ذرات العقل . إن عالمهم موجود فى فراغ بين العوالم الأخرى (intermundia) [2]. ووجودهم فى هذا الفراغ يجعلهم لا يصطدمون بأى شىء مما يؤدى إلى تحطيمهم ، وهم يعيشون سعداء فى عالمهم الهادىء ولا يكدرون صفو سعادتهم بالعناية بشئوننا ولا يعلنون إرادتهم بالنذور كما يعتقد معظم الناس الذين كانت تسيطر عليهم الخرافات فيقدمون القرابين للآلهة لطلب معونتهم ورضاهم وكان خوفهم من الآلهة يسلبهم طمأنينة العقل .

(١) الكتاب الخامس ، سطر ١١٦١ وما بعده .

(٢) انظر الكتاب الثانى ، سطر ١٠٩٠ ، ثم انظر الكتاب الثالث ، الأسطر ١٨ - ٢٤ ، ثم الكتاب الخامس ، الأسطر ١٤٦ - ١٧٣ .

إن ما يدفع الناس إلى الاعتقاد فى قدرة الآلهة هو دهشتهم لما يحدث فى السماء والأرض ، فاختلاف الفصول الذى لم يعرفوا له سبباً أرجعوه إلى الآلهة وأن كل شىء بإرادتهم ، ووضعوا عرش الآلهة فى السماء لأنهم رأوا من خلال السماء الليل والقمر والنجوم والشهب والسحب وضوء الشمس والثلج والرياح والبرق والبرد والرعد[1].

إن جهل الناس بالطبيعة أدى بهم إلى الشك والخوف عندما لم يجدوا تفسيراً صحيحاً لهذه الظواهر جميعها فاضطربت عقولهم وارتعدت فرائصهم عندما سمعوا صوت الرعد الذى يهز الأرض يدوى فى السماء . إن الأمم والشعوب وكذا الملوك أنفسهم يرتعدون خوفاً من الآلهة ويخشون عقابهم لما أدوه من مساوئ فى حياتهم . ارتعد ربان السفينة من الرياح العاتية التى فى استطاعتها أن تحطم أسطوله ومن فيه ، فطلب رضاهم بالنذور وتضرع فى صلواته إليهم كى تهب رياح هادئة . ارتعدت فرائص الإنسان عندما اهتزت الأرض من تحت قدميه وعندما اهتزت المدن وسقطت أو كادت تسقط . فاحتقر الإنسان مقدار نفسه واعترف بمقدرة الآلهة العظيمة وسيطرتهم على العالم وتحكمهم فى كل شىء[2]. اعتقدوا أن كل ذلك من عمل الآلهة وافترضوا أن العالم يسير بإرادتهم .

لذلك انتشرت عبادة الآلهة بين الأمم وامتلأت المدن بمذابح الآلهة وأقاموا الطقوس الدينية لهم - تلك الطقوس التى لا تزال تقام فى الممالك الكبيرة ، ومنذ ذلك الوقت تأصل الخوف منهم فى قلوب البشر . ومما أكد للبشر وجود الآلهة ، رؤية أجيال من البشر لطلعة الآلهة البهية فى اليقظة والنوم أيضاً حيث يرونهم فى جسم ذى بناء عجيب ، ومن أجل ذلك يخلعون عليهم الإحساس .

(١) الجزء الخامس ، الأسطر ١١٨٣ - ١١٩٣ .

(٢) الكتاب الخامس ، الأسطر ١٢١١ - ١٢٤٠ .

(sensus) لأنهم رأوهم يحركون أعضاء جسمهم وتخرج منهم أصوات شامخة تتناسب مع طلعتهم النبيلة وقواهم الضخمة ، وقد اعتبروهم مخلدين لأن صورتهم كانت تظهر باستمرار وشكلهم يبقى دون تغيير ، ولأنهم اعتقدوا أن مثل هؤلاء الموهوبين بمثل هذه القوة من الصعب أن يقهروا[1].

ونقطة الضعف فى نظرية إبيقوروس عن الآلهة من حيث أنهم مكونون من ذرات ويوجدون فى العالم وليس لهم تأثير خارجى فى ذرات العقل هى كيف ينجون من الفناء إذ أن المجموعات المكونة من ذرات — حسب مذهب إبيقوروس — لها بداية كما أن لها نهاية ؟ !

لقد اعترف الإبيقوريون بالآلهة كنماذج للسعادة دون التدخل فى شئون البشر . يثور لوكريتيوس عندما يتعرض لقصة « افيجينيا » وكيف حملت إلى المذبح عذراء ليضحى بها للآلهة وغير ذلك من الخرافات . وهو مع ذلك لا يمتنع عن اتخاذ الآلهة كأسماء يتغنى بها . ولكن هذا لا يعنى مطلقاً أنه يؤمن بها كقوى مؤثرة ، فهو مثلا حين يتغنى بأفروديت لا يتحدث عنها كإلهة الجمال فعلا وإنما يعتبر لفظ « أفروديت » مرادفاً لكلمة « الجمال » وما يخلعه عليها من صفات إنما لتحريك معانيه واتخاذها كاستعارة ، فالآلهة لديه إذن لم يكونوا قوى مؤثرة وإنما مدلولات طبيعية .

ويتحدث لوكريتيوس عن الظواهر الطبيعيـة كالصواعق والزلازل والشمس والقمر وبقية الكواكب ويفسرها تفسيراً طبيعياً — والتى كان لها تفسير دينى فى عصره بأنها من فعل الآلهة — فليست الزلازل مثلا ناشئة عن صراع الآلهة ولكن من تمدد الغازات تحت الأرض وليس الرعد صوت الآلهة بل هو نتيجة طبيعية لتكاثف السحب واصطدامها وليس المطر رحمة من الآله جوبيتر ولكن عودة الرطوبة التى تخزنها الشمس إلى

(١) الكتاب الخامس : الأسطر ١٠٦٩ — ١٠٧٨ .

الأرض . ومهما قال الفلكيون عن القمر فانه لا يتعدى كونه قرصاً (أو جزءاً من القرص) مضيئاً تنطبع صورته على أعيننا . لقد اعتقد لوكريتيوس أن الأرض ثابتة وأن تحرك الشمس والقمر والنجوم حقيقى .

ويلاحظ أن لوكريتيوس لم يشرح الظواهر الطبيعية شرحاً علمياً دقيقاً كشرحه مثلا للرعد أو فيضان النيل فلم يكن شرحه مقنعاً وذلك لأنه لم يكن يهمه شرحها أكثر مما يهمه أن يقنع القارئ بأنها ترجع إلى تفسيرات طبيعية وأنها لا تعود إلى فعل الآلهة .

المذهب الأخلاقى

أما عن المذهب الأخلاقى عند الإبيقوريين فإن « اللذة » هى السعادة ، ولم يتردد إبيقوروس فى أن يتخذ اللذة كغاية (telos)[1] . إن نظريته المادية هى الأساس الذى بنى عليه مذهبه الأخلاقى . إنه لا يعترف بغير المادة وأفكاره هى مفتاح مذهبه الأخلاقى . لقد اختار اللذة كهدف وذلك حسب الطريقة التقليدية لنظرية الأخلاق عند اليونان التى تتطلب اختيار هدف عام يخضع له السلوك جميعه ويحكم على جميع الأشياء بواسطته .

ويلاحظ أن لوكريتيوس لم يتحدث عن المبادئ الأخلاقية فى مذهب إبيقوروس بنظام معين خلال مؤلفه ولم يفرد لها فصلا خاصاً بل كانت تأتى عرضاً فى حديثه .

أدى اختيار إبيقوروس للذة كغاية أخلاقية إلى أن يتقول الناس عن مذهبه ويلصقوا باسمه العار فى جميع العصور . إن نقاده الذين تمسكوا بكلمة « اللذة » ولم يتعبوا أنفسهم لتفهم الفكرة المنطوية تحت هذه الكلمة اتهموه بأنه فتح الباب على مصراعيه لأنواع الترف والزنا والسرور الجسدى .

(١) انظر لوكريتيوس : الكتاب الخامس ، الأسطر ٥٧٧ — ٥٧٨ .

يقول إبيقوروس : « إن المخلوقات عندما تولد تجد ارتياحاً فى اللذة وتقاوم الألم بدافع طبيعى لا دخل للتعقل فيه » . ومن هذا يتضح أن نظريته لا تقوم على أساس معنوى أو تصور اجبارى بل تقوم على التجربة لا غير .

إن علماء الأخلاق يخطئون – فى نظر لوكريتيوس – فى اعتقادهم أن أى شىء يمكن أن يكون خيراً إلا الإحساسات باللذة أو انحراف ذرات العقل ، إذ أن الحواس نفسها تدرك بأن مثل هذه الأشياء حسنة[1]. إن الإحساس هو الذى يقود الأخلاق وإذا كان الإحساس يعطينا الجواب فلا يلزم أن نلجأ إلى استفسارات أخرى . إن الحيوانات تختار اللذة وتبعد الألم عنها بدافع طبيعى بعيد عن التفكير .

إن اللذة شىء حسن ومحبب أما الألم فسىء . ويقول إبيقوروس إن لذة الجسم تعطى أكبر لذة (مثل لذة السمع والبصر والميول الجنسية) . ولكن هذا لا يعنى – فى نظر إبيقوروس – أنه بالانغماس فى اللذة نحصل على أكبر قسط منها ؛ فان الانغماس فيها قد يجر ألماً .

إن إبيقوروس فى الحقيقة يعالج فكرة اللذة بحذق ومنطق بحيث يجعلها نوعاً من السعادة النفسية ، مما يجعل لمذهبه الخلقى مكاناً خاصاً بين المذاهب الأخرى .

ليست كل لذة تنشد وليس كل ألم يتجنب فبعض اللذات تورث الألم كما أن بعض الآلام قد تحمل معه اللذة ، فالشراهة مثلا تورث المرض فيجب اجتناب اللذة التى تجر ألماً واعتبارها وسيلة سيئة للسعادة ، وللألم عواقب كذلك ، وقد لا تكون جميعها شراً ، فيجب تقبل الألم الذى يجر لذة (ترجع الشجاعة إلى تحمل الألم فى سبيل اللذة) ، كما يجب أن نوازن بين اللذة والألم ونحاول أن نوفر للجسم توازنه . إن اللذة هى ارضاء الرغبة والألم ينتج عن الحاجة ، ويقول لوكريتيوس إن الألم ناتج عن اختلال الذرات وإن فى الطريق إلى اتصالها بعضها ببعض واتحادها لذة ؛ وعندما يستعيد الجسم توازنه يزول ألمه ويطمئن ويسكن وينتج عن ذلك لذة أيضاً . إن اللذة التى تكفى الإنسان هى التى يجب أن تنشد وهذا التقدم نحو اتحادها وعودتها إلى التوازن وصفها لوكريتيوس بإشارته إلى الأكل والشرب[1]. هناك إذن حد للذة يتقرر عنده كفاية الرغبة وإرضاؤها . أما ما يزيد عن هذا الحد فإنه لا يزيد من اللذة وإنما يجملها .

وتنقسم الرغبات إلى ثلاثة أقسام :

(أ) طبيعية وضرورية ، مثل الرغبة إلى الطعام والملبس والمسكن .

(ب) رغبات طبيعية ليست ضرورية ، مثل اللذة الجنسية .

(ج) رغبات لاطبيعية ولا ضرورية ، مثل الأكل المترف والملابس الفاخرة .

والحكيم يصغى دائماً إلى رغبات القسم الأول إذ أنها تسكن آلاماً طبيعية كما أنها أبسط النزعات وألزمها . والحكيم يقهر رغبات الطائفة الثالثة ويبتعد عنها فإنها تقوم فى النفس بناء على ظن خاطىء ، أما رغبات الطائفة الثانية فيحكم عليها الإنسان بفطنته ، فينظر إن كان يرضيها أو يقيمعها ، فان حكم بقبولها أرضاها ، ولكن بتؤدة خشية أن يحولها بالشغف إلى نزعات ضرورية فينقلب عبداً لها .

---

(١) انظر لوكريتيوس ، الكتاب الثانى ، سطر ٢٥٨ ، و ٩٦٦ .

(١) يقول لوكريتيوس – الكتاب الرابع ، الأسطر ٨٦٥ – ٨٧٦ : « إن كل كائن حى يبحث عن طعامه بطبيعته ليرد ألم الجوع عنه وذلك حتى يدعم بالطعام أعضاء الجسم ويجدد من قوته أثناء مرور الطعام وكى يوقف شغفه إلى الأكل ، ذلك الشغف الذى يحدث ثغرة خلال أعضاء الجسم وعروقه » .

إذا نظرنا إلى جميع هذه الاعتبارات فاننا نلاحظ أننا نحصل على أعظم مقدار للذة من الحياة البسيطة إذ أنها تكسبنا اللذة دون ألم ، وأن اللذة فى وجود التعادل والتوازن وملاحظة حدود اللذة ، وفى إشباع لذاتنا الطبيعية فقط . وهذه الحياة البسيطة فى متناول الجميع كما يقول إبيقوروس : « شكراً للطبيعة المبجلة التى جعلت كل ما هو ضرورى سهلا مناله وأن الشيء الصعب غير ضرورى » .

هذه التعاليم تظهر فى قول لوكريتيوس فى كتابه الثانى حيث يقول إننا نحتاج إلى ما يزيل عن جسمنا الألم ويعطينا لذات بسيطة[1]. إنه من الأفضل أن نأكل فى رحلاتنا بجانب ينبوع من أن نأكل فى صالات ضخمة مترفة[2]. ويقول أيضاً فى كتابه السادس إن إبيقوروس بمشاهدته أن ما تحتاج إليه النفس سهل الحصول عليه أدى به ذلك لكى يحتقر الثروة والمجد والسلطة .

وكما أن للجسم لذاته وآلامه فان للعقل أيضاً لذاته وآلامه الخاصة . إن العقل يلذ باللذة الماضية والمستقبلة بينما يلذ الجسم باللذة وقت وقوعها فقط . إن تذكر الأشياء الطيبة فى الماضى يؤدى إلى الحياة السارة . إننا نستطيع أن نوجد ، إلى جانب الألم الجسمى ، لذة عقلية نلطفه بها ونحقق له الطمأنينة ، فعندما انتاب إبيقوروس مرض قاتل كتب لصديقه يقول : « رغم هذا كله فإن قلبى مسرور عند تذكر محادثتى معك » . إن العقل إذن ولو أنه يشارك الجسم فى ملذاته إلا أن له لذاته وآلامه الخاصة به . إن رغبات العقل غير الضرورية قد تحضر معها الألم مثل الجشع والرغبة فى الغنى والمكانة الرفيعة والجاه وكذلك التيجان والتماثيل[3].

(١) انظر الكتاب الثانى ، الأسطر ١٦ – ٥٣ .
(٢) انظر الكتاب الثانى – الأسطر ٢٠ – ٣٣ .
(٣) انظر الكتاب الثانى – الأسطر ٥٠ – ٥٢ .

ويقول لوكريتيوس إن الجشع والرغبة العمياء فى السيطرة تقود الإنسان إلى الجريمة[1].

إن الرغبات تؤدى إلى الآلام العقلية بسبب الفشل . وهناك نوع آخر من الألم ينبع من قدرة العقل على النظر إلى الوراء وهو ألم الضمير الذى له علاقة وثيقة بالخوف من العقاب . ويشرح لوكريتيوس هذا النوع من الألم بتطويل ويربطه بالخوف من الموت[2]. إن الألمين العظيمين للعقل – وهما الخوف من تدخل الآلهة فى هذه الحياة والخوف من العقاب الذى سيلحق بالنفس بعد الموت – ينبعان من قدرة العقل على النظر فى المستقبل . إن العالم محكوم بقوانين الطبيعة ولا تتدخل الآلهة فى شئوننا بل تعيش فى عالم هادئ سعيد بعيد عن عالمنا[3] والموت يعتبر لا شيء بالنسبة لنا[4]. إن الإنسان بطبيعته – كما يقول لوكريتيوس – كالطفل الذى يخاف الظلام ويرتعد من الأشياء التى يراها فى ذلك الظلام ويتصورها حقيقة ، وكما أن الشمس تبعد الخوف عن الطفل كذلك الحقائق العلمية عن الطبيعة وقوانينها تبعد عن الإنسان الخوف من الآلهة والخوف من الجحيم[5]. يتحتم علينا دراسة الطبيعة فإن العلم بها يبعد الناس عن الشيئين المرعبين ، وقد صرح بذلك إبيقوروس كما صرح به لوكريتيوس . وإن تحرر الناس من هذين الشيئين المرعبين يكفل الهدوء للعقل .

يستخدم لوكريتيوس كل قواه لتحطيم الاعتقاد بفكرة الخلود وكان يعتقد أنه سوف يعم السلام العالم برسالته . إنه كان يحارب ضد شيء متأصل فى طبيعة الإنسان ، حتى أن الذين لا يعتقدون فى عقاب الآخرة

(١) الكتاب الثالث – الأسطر ٥٩ – ٦٠ .
(٢) الكتاب الثالث – الأسطر ١٠١٤ – ١٠١٩ .
(٣) الكتاب الأول – الأسطر ٤٤ – ٤٩ ؛ الكتاب الثانى – الأسطر ٦٤٦ – ٦٥١ .
(٤) الكتاب الثالث – سطر ٨٣٠ .
(٥) الكتاب الثالث – الأسطر ٨٧ – ٩٣ .

لا يمكن أن يقضوا على تلك الغريزة المتأصلة فى قلوبهم والتى تجعلنا نتمسك بالحياة . ولكى يقنع أولئك الذين يساورهم الشك جعل موضوعه عن الطبيعة نفسها وجعلها تحتج على ابنها العاصى الذى يمقت الموت[1]. « من المحتم على الناس الموت » ، فغرض لوكريتيوس إذن أن يبعد عن قومه مرارته ويشجعهم على مواجهة النهاية الحتمية دون خوف ، لذلك يحاول بالإضافة إلى الناحية العلمية بالبرهان تلو البرهان أن يظهر للناس أن الروح تفنى بفناء الجسم . إنه يقول إذا اعتقدت أن النفس تفنى بفناء الجسم فإنك ولا شك سوف لا تنظر إلى الموت كنوع من الألم أو الحرمان . إنك سوف لا تحزن كثيراً على الميت وأنك سوف ترضى بالموت كى تفسح مجالا لجيل جديد وسوف تتمكن من تركيز أفكارك على هذه الحياة والعيش فيها بسعادة .

كان فى استطاعة أصحاب المذاهب الفلسفية الأخرى كالرواقية والأفلاطونية أن يتحدثوا بثقة عن الحياة المستقبلة وكيف أنها أسعد بكثير من الحياة التى نحياها وأنها تنتظر أرواح الطيبين . فقد كانوا يعتقدون فى خلود الروح ويؤكدون بؤس الحياة الفانية . أما الإبيقورية فكانت لا تنكر الحياة المستقبلة فحسب ولكنها كانت تبعد أيضاً بشدة ناحية التشاؤم فى الحياة . إن لوكريتيوس لم يعترف قط بأن الحياة فى ذاتها شر ولم يعترف بالقول اليونانى المأثور : « إن أقصر حياة هى الأفضل » وكذلك القول : « من الأفضل ألا يكون الإنسان قد خلق قط » . ويدحض القول بأننا نهرب بالموت مما قد يصيبنا من أهوال فى المستقبل .

إن المبادئ الأخلاقية الأخرى دون اللذة تعتبر فى المذهب الإبيقورى ثانوية ويحكم عليها بمدى اتصالها بلذة الشخص نفسه فالفضيلة والتحكم فى النفس والعدالة لا شىء فى حد ذاتها وإنما يتبعها الشخص إلى الحد الذى تزيد فيه من كمية اللذة . إن العدالة مثلا ليست ذات قيمة فى حد ذاتها وإنما هى « تقييد » لأن المثل الأعلى هو أن يعيش الإنسان حراً يفعل ما يريد دون الخوف من تحمل تبعات ما يفعل ولكن الرجل الحكيم يجب أن يأمن الناس الآخرين ، لذلك فانه يساوم الآخرين ، يتركهم وشأنهم إذا تركوه وشأنه . إن العدالة فى نظر الإبيقورية ليست شيئاً فى حد ذاتها وإنما قيمتها فى معاملة الناس بعضهم لبعض .وإنها نوع من الاتفاق على ألا تؤذى أو تؤذَى. أما عن الصداقة فإنه من المستحب أن يكون للشخص أصدقاء وذلك لأنهم يحمونه من الغير وكذلك للذة التى يجدها فى مصاحبتهم . ويجب أن يبتعد الإنسان عن كل ما يضطرب له العقل وإن الفيلسوف الحقيقى يجب أن يبتعد عن الحياة العامة والسياسة والحب .

إن الحياة البسيطة التى تعتبر حياة تقشف من الناحية الجسمية تكون من الناحية العقلية غنية بملذاتها . إن الذى يقتفى أثرها « سوف يعيش مثل إله بين الناس »[1]. « ويعتبر إبيقوروس إلهاً لأنه تمسك بهذا الهدوء الكامل للعقل وبأقواله الحكيمة أظهر للناس الآخرين طريق السعادة »[2].

أما عن حرية الإرادة ، فيذكر إبيقوروس أن العقل يتكون من مجموعات من الذرات الدقيقة التى لها نفس صفات الذرات المنتشرة فى الجسم والتى تكون النفس الحيوية . وقد تنتاب هذه المجموعات من الذرات الحركة بواسطة صور (أشباه) سواء أكانت تأتى إلى العقل مباشرة من الخارج أو تأتى مما هو مختزن بالعقل فى صورة استيعاب . لنفرض مثلا أن صورة لنفسى ماشياً تأتى أمام عقلى فإن ذرات العقل تتحرك وتحرك ذرات النفس الحيوية وسوف تحرك ذرات العقل والنفس

(١) الكتاب الثالث – الأسطر ٩٣١ وما بعده .

(١) انظر رسالة إبيقوروس إلى « مينويكيوس » ١٣٥ .
(٢) انظر لوكريتيوس – الكتاب الخامس – سطر ٩ .

الحيوية بدورهما ذرات الجسم وتتحرك الأعضاءفأمشى ، ولكن قبل أن يحدث ذلك هناك عملية أخرى وهى الإختيار الإرادى ، عندما تتمثل الصورة فى الذهن فانها لا تبدأ من نفسها بسرعة فى سلسلة من الحركات التى تؤدى إلى حركة الجسم . إننى أستطيع حسب رغبتى أن أقبل أو أرفض الفكرة التى توحى بها إلى هذه الصورة . إننى أستطيع أن أقرر إن كنت أمشى أو لا . إن هذا شىء من تجربة الإنسان ، ولا يجب أن ننكره أو نرفضه ، وإن هذه العملية فى رأى إبيقوروس نتيجة لانحراف الذرات التلقائى . إن عملية الإختيار هى انحراف الذرات التى يتكون منها العقل لا أكثر ولا أقل . إن انحراف الذرات المنتشرة فى الفضاء الذى هو وليد الصدفة وبدون تصميم — كما ذكرنا سابقاً — يوجد فى مجموعة شعورية للعقل يتحول إلى عملية لحرية الإرادة . ونشاهد عند لوكريتيوس العلاقة بين انحراف الذرات المنتشرة فى الفضاء وانحرافها فى العقل : « إن العقل لا يشعر بشىء من الإجبار على عمل كل شىء ولا يكبح جماحه كشىء مقهور كى يشقى ويتألم ، وهذا الشعور نتيجة لانحراف الذرات الطفيف دون وقت أو اتجاه محددين »[1].

إن لوكريتيوس يعزى الإنسان بفلسفته ويتغنى بالسرور الذى يدخله جمال الطبيعة على النفس . إن موضوعه عن العالم مشروح على أساس المبادىء الذرية عند فلاسفة اليونان أمثال « ليوكيبوس » و « ديموكريتوس » و « إبيقوروس » . قد شرح إبيقوروس كما شرح لوكريتيوس طبيعة الكون كى يساعدهما ذلك على هدم المعتقدات الخرافية التى كان يغذيها الجهل . إن قوانين الطبيعة تبرهن على عدم صحة هذه المعتقدات الخرافية . ونلاحظ أن البحث عن السعادة وليس البحث عن الحقيقة كانت هدف كل من إبيقوروس ولوكريتيوس .

المختار من شعر لوكريتيوس

إبيقوروس

بينما كانت حياة الإنسان تتجلى على وجه البسيطة فى صورة مزرية ،وقد حطمتها قسوة الديانة التى أطلت عليها برأسها من ملكوت السماء مهددة الخليقة من عل بمظهرها البشع[1] جرؤ رجل من الإغريق[2] لأول مرة أن يرفع عينيه البشريتين نحو هذه الديانة وأن يكون أول من يجابهها بالعداء . إن أساطير الآلهة أو الصواعق أو السماء بصوتها الرهيب لم توقفه ولكنها أثارت قوة روحه المتوثبة إثارة كبرى حتى رغب فى أن يكون أول من يحطم حواجز أبواب الطبيعة المحصورة ؛ ولذا تغلب بقوة عقله النشطة وتقدم بعيداً خارج نطاق أسوار العالم[3] الملتهبة ، واخترق بعقله وفكره العالم غير المحدود حيث رجع من هناك ليخبرنا بما هو كائن وما هو غير كائن ولينبئنا أخيراً كيف أن لكل شىء قوته المحددة وعلامته المميزة ؛ ومن ثم خضع الدين بدوره ، وديس تحت الأقدام ، ورفعنا ذلك النصر إلى عنان السماء .

---

(١) الكتاب الثانى — الأسطر ٢٨٩ — ٢٩٣ .

---

(١) ربما يشير لوكريتيوس إلى ما كان يسود العالم فى عصره من أساطير ، كما نعرفه عن « ميدوزا » وهى مسخ مريع ،له وجه بشع مستدير ، وشعر على هيئة ثعابين ومطوق بحزام من أسنان الخنازير وله أجنحة ضخمة — وعيون تستطيع أن تحول الإنسان إلى حجر وقد قتله « برسيوس » بن « زيوس » . وأثرت « الميدوزا » فى الفن فكانت ترسم و « برسيوس » يطاردها . وكانت ترسم صورتها على الجدران والأسلحة كطلسم يحمى أصحاب هذه الأشياء . كما كانت تحفر صورتها على الأثاث والحلى كتميمة .

(٢) يقصد الفيلسوف إبيقوروس .

(٣) كان الكون فى رأيهم مكوناً من عدة « عوالم » .

لا تخلق الأشياء من العدم

إنه لو أمكن أن يتكون شيء ما من العدم لأمكن أن تولد جميع الأنواع من جميع الأشياء ، ولما احتاج شيء إلى بذرة ، ولأمكن أن يخرج الرجال من البحر فجأة ؛ والصدفيات من الأرض ، ولاندفعت الطيور قادمة من السماء ؛ ولأمكن للبهائم والقطعان الأخرى والحيوانات المفترسة من كل نوع والتى تولد مصادفة أن تسكن الأرض المزروعة والصحراوات دون تفرقة ؛ ولأمكن للفواكه ألا تظل على الأشجار على حالها ، بل لتغيرت ؛ ولأمكن لكل شجرة أن تنتج كل الفواكه .

إن الأشياء تحتاج إلى بذرة

والواقع حيث أنه لا توجد عناصر مخصبة خاصة لكل نوع ؛فكيف يمكن أن تتكون الأشياء نفسها من أم واحدة ؟ لكن لما كانت جميع الأجسام تدين فى الحقيقة فى نشأتها إلى بذور معينة فليس من الممكن أن يولد أى جسم أو أن يقترب من شواطىء النور إلا فى المكان الذى توجد فيه المادة والأجسام الأولى الخاصة به . وهكذا فإن كل شىء لا يمكن أن ينشأ من كل شىء ، ما دام كل شىء معين يحتوى على خواص مميزة . . . ونضيف إلى ذلك أنه لولا الأمطار الموسمية لما استطاعت الأرض أن تنتج الفواكه التى هى منبع للبهجة ؛ كذلك لو حرمت الكائنات الحية من الغذاء لما استطاعت أن تتكاثر أنواعها وأن يحتفظ بوجودها فى الحياة ؛ ومن الممكن أن يتصور المرء بالأحرى عناصر مشتركة بين عدد كبير من الأجسام كما تكون الحروف مشتركة بين الكلمات ، بدلا من أن يتصور إمكان وجود أجسام دون عناصر خالقة . . . إذن يجب أن نعرف أن شيئاً ما لا يمكن أن يولد من العدم ، ما دامت الأشياء تحتاج إلى بذور حتى تخلق ، وحتى تستطيع أن تتعرض لنسمات الهواء .

لن تفنى الأشياء

إن الطبيعة تحلل كل جسم إلى عناصره ، ولكنها لا تحطمه إلى درجة الفناء ؛ إذ لو كان من شأن الجسم أن يفنى تماماً لاستطاع كل شىء أن يختفى أمام أعيننا وأن ينقطع عن الوجود فجأة ؛ ولن تكون هناك أية قوة ضرورية لتحقيق الإنفصال بين أجزائه وتفكيك روابطه . لكن لما كانت الأجسام تتكون بحسب الواقع من بذور أبدية فلن تدعنا الطبيعة مطلقاً نرى نهايتها ، حتى يأتى اليوم الذى تطرأ فيه قوة قادرة على تحطيمها بضربة منها إلى هباء أو تتخلل الفراغ الذى تنطوى عليه فتبددها .

تعيد الطبيعة بناء الكائنات بعضها من بعض

وهكذا لن يعود أى جسم إلى العدم ، بل ستعود الأجسام كلها إلى عناصر المادة عن طريق التحلل . . تختفى الأمطار عندما يدفعها الأثير الخصب إلى أحضان الأرض ، أم جميع الأشياء ؛ لكن من جانب آخر تظهر المحاصيل البراقة ، وتخضر أغصان الأشجار وتنمو الأشجار نفسها وتثقلها الأثمار ومنها يستمد الجنس الإنسانى والأنواع الحيوانية البرية غذاءها ؛ ومن هنا نرى المدن العامرة المزدهرة جميعها بالأطفال ، وبفضل أفراخ الطيور تصبح الغابات المورقة أغنية . . إذن فلن يتحطم تماماً أى شىء من تلك الأشياء التى تبدو لنا فانية ، وذلك لأن الطبيعة تعيد بناء الأجسام بعضها من بعض ، ولا تعانى أن تخلق أى شىء إن لم تجد العون فى موت شىء آخر .

الحب — حلوه ومره

من يتلقى ضربة من سهام « فينوس » سواء جاءت هذه الضربة من غلام له رشاقة النساء أو امرأة يتفجر الحب من أعطافها فانه يجاهد ويتوق إلى الاتصال بمصدر هذه الضربة ، وينبعث منه نسيم ينتقل من جسم إلى جسم ، وتؤذن رغبته الصامتة باللذة دون شك ؛ وهذه اللذة هى التى نسميها « فينوس » ومنها اشتق لفظ « الحب » ، ومنها تسيل أول قطرة من حلاوة « فينوس » فى قلوبنا ثم يتلوها اضطراب تختلج له أعضاء الإنسان ولئن غاب محبوبك فان صورته لا تزال ماثلة ، فإن اسمه الحلويرن صداه فى أذنيك ، وجدير بك أن تهرب من تلك الصورة ، وأن تبتعد عن كل ما ينمى حبك ، وأن تصرف ذهنك وجهة أخرى ، وأن تصب عواطفك على موضوع آخر . فاذا تعلقت بأحد مرة فلا تحتفظ قط بصورته ، وهكذا تأمن على نفسك من الاضطراب والألم المحقق .





القانون المسعودى للبيرونى

بقلم
الدكتور إمام إبراهيم أحمد
أستاذ مساعد كلية العلوم – جامعة القاهرة

مقدمة

للعرب نظريات مبتكرة لم يسبقهم إليها إنسان ، بعضها ظل مخلداً باسمهم على مر السنين والأعوام ، وبعضها اقتبسه علماء الفرنجة بعد ذلك بعدة قرون فصار منسوباً إليهم دون أصحابه الشرعيين . ويرجع السبب فى هذا اللبس إلى العدد الهائل من المخطوطات العربية التى تحتاج إلى دراسة شاملة ومقارنة علمية بالنظريات الحديثة ، وندرة الخبراء العرب الذين تخصصوا فى هذا النوع من الدراسات . . . أما المستشرقون الأجانب ، فعذرهم عدم الإلمام الكافى باللغة العربية ، ناهيك عن اللغة العلمية والاصطلاحات الخاصة التى استخدمها علماء العرب فى القرون الوسطى – هذا بالإضافة إلى صعوبة قراءة المخطوطات العربية والأخطاء التى وقع فيها الناسخون القدماء ، وأكثرهم غير ذى دراية بما يقوم بنسخه .

وعلماء العرب الذين بزغت أسماؤهم فى القرون الوسطى ، وأدلوا بقسط وافر فى تقدم العلوم ، هم فى الحقيقة مجموعة ضخمة ، احتل منهم الكثيرون مراكز الصدارة ومن بينهم العالم الجليل أبو الريحان البيرونى ، الذى لم يكف لحظة عن التفكير فى المسائل العلمية حتى وهو على فراش الموت . إذ يروى ياقوت عن النيسابورى[1] أن قاضياً من أصحاب البيرونى قال :

« دخلت على أبى الريحان وهو يجود بنفسه وقد حشرج نفسه وضاق به صدره ، فقال لى فى تلك الحال : كيف قلت لى يوماً حساب الجدات الفاسدة ؟ فقلت له إشفاقاً عليه : أفى تلك الحالة ؟ قال لى : يا هذا ، أودع الدنيا وأنا عالم بهذه المسألة ، ألا يكون خيراً من أن أخليها وأنا جاهل بها ؟ فأعدت ذلك عليه ، وحفظه ، وعلمنى ما وعد ، وخرجت من عنده وأنا فى الطريق فسمعت الصراخ » .

وللبيرونى عدد كبير من المؤلفات يصل إلى مائة وثمانين كتاباً[2] ، نشر هو بنفسه فهرساً بأسماء مائة وثلاثة منها وذلك فى مؤلفه « رسالة فى فهرس كتب

(١) انظر – إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب المعروف بمعجم الأدباء أو طبقات الأدباء ، لياقوت الرومى ١٧ – ١٨٢ ، وأيضاً – البيرونى ومكانته فى تاريخ العلم للدكتور جمال مرسى بدر – المجلة نوفبر ١٩٥٨ .

(٢) Boilot, D.J., L'œuvre d'al-Beruni : Essai bibliographique, MIDEO, No. 2, 1955, Le Caire.

محمد بن زكريا الرازى[1] » الذى نشره ماكس كراوزه عام ١٩٣٦ ، بالإضافة إلى مؤلفاته اللاحقة التى أتمها بعد أن كتب فهرسه ، ونشر بعضها وهو على قيد الحياة ، والبعض الآخر نشره بعد وفاته عدد من العلماء منهم أبو نصر[2] وأبو سهل[3] والجيلى[4].

وأهم مؤلفات البيرونى فى علم الفلك كتابه « القانون المسعودى فى الحياة والنجوم » الذى كتبه عام ٤٢١ ﻫ (١٠٣٠ م) وأطلق عليه هذا الاسم نسبة إلى السلطان الغزنوى مسعود بن محمود[5] — ويقول ياقوت أن مسعود أهدى المؤلف حمل فيل من القطع الفضية مكافأة له على هذا العمل ، لكن البيرونى رفض الهدية — والكتاب يعتبر موسوعة فلكية نادرة ، تناول فيه بالتفصيل كل ما يتعلق بعلم الفلك سواء فى ذلك المبادئ الأساسية ، وأبحاثه ونظرياته مقارنة بأبحاث السابقين والمعاصرين له .

وقبل أن نتناول بالدراسة والتحليل أعمال البيرونى فى عالم الفلك ، يجدر بنا أن نلقى نظرة سريعة على تاريخ حياته[6].

(١) أبو بكر محمد بن زكريا الرازى ولد فى الرى قرب طهران فى منتصف القرن الثالث الهجرى وتوفى عام ٣١٠ ﻫ (٩٢٣ م) .

(٢) أبو نصر منصور بن على بن عراق — أستاذ البيرونى وأحد ثلاثة ينسب إليهم اكتشاف قانون الجيوب للمثلثات الكروية .

(٣) أبو سهل عيسى بن يحيى المسيحى — أستاذ ابن سينا — توفى فى أوائل القرن الخامس الهجرى .

(٤) أبو على الحسن بن على الجيلى — معاصر للبيرونى .

(٥) ابن السلطان الغزنوى محمود بن سبستكين الذى استولى على خوارزم عام ٤٠٧ ﻫ (١٠١٧ م) .

(٦) انظر تاريخ حياة البيرونى مفصلا فى :

البيرونى ومكانته فى تاريخ العلم للدكتور جمال مرسى بدر — المجلة نوفمبر ١٩٥٨ .

استخراج الأوتار فى الدائرة للدكتور أحمد سعيد الدمرداش — تراث الإنسانية ، المجلد الثانى ص ١٥٤ .

تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن — تحقيق الدكتور ب بولجاكوف ، مجلة معهد المخطوطات العربية ١٩٦٣ .

المقالة الثالثة من القانون المسعودى — تحقيق الكاتب — المجلس الأعلى للشئون الإسلامية (تحت الطبع) .

أبو الريحان البيرونى

ولد أبو الريحان محمد بن أحمد البيرونى عام ٣٦٢ ﻫ (٩٧٣ م) فى ضاحية كاث عاصمة خوارزم[1] — نبغ فى الرياضة والفلك ، ويعتبر جغرافياً ومؤرخاً ولغوياً وفيلسوفاً حتى أنه أطلق عليه لقب الأستاذ . بقى فى وطنه حتى بلغ الخامسة والعشرين حيث تدرب عملياً على يد أستاذه أبى نصر منصور بن على بن عراق كما اتصل بابن سينا ، ونشر فى تلك الفترة أيضاً أوائل مؤلفاته . ثم رحل إلى جرجان حوالى ٣٨٨ ﻫ (٩٩٨ م) حيث التحق ببلاط السلطان أبو الحسن قابوس بن وشمجير شمس المعالى وهناك نشر أول مؤلفاته الكبرى عن التقاويم والتواريخ ومسائل فى الفلك والرياضة وهو « الآثار الباقية عن القرون الخالية » . ولما عاد إلى وطنه بعد عشر سنوات ، استقبله الأمير أبو الحسن على بن مأمون حيث ألحقه بحاشية أخيه أبى العباس مأمون بن مأمون خوارزم مشاه الذى عهد إليه ببعض المهام السياسية الدقيقة بسبب طلاقة لسانه وقدرته على الإقناع .

وفى عام ٤٠٧ ﻫ (١٠١٧ م) سقطت الإمارة فى يد السلطان الغزنوى محمود بن سبستكين ، الذى أخذ البيرونى وطائفة من العلماء والحكماء إلى غزنة فى سجستان ، وألحقه بالبلاط ثم اصطحبه فى غزواته شمال غربى الهند حيث قام بنشر علوم الحضارة الإغريقية ، وفى نفس الوقت درس العلوم الهندية ونشر ذلك فى ثانى مؤلفاته الكبرى « طريق الهند » عام ٤٢١ ﻫ (١٠٣٠ م) بعد عودته إلى غزنة ، كما كتب مؤلفين رئيسين آخرين هما « القانون المسعودى » ، « التفهيم لأوائل صناعة التنجيم » .

وتاريخ وفاة البيرونى موضع مناقشة ، ولكن

(١) فى منطقة دلتا نهر أموداريا على الشواطىء الجنوبية لبحيرة الآرال .

الاعتقاد السائد حالياً أن ذلك كان بعد عام ٤٤١ هـ (١٠٥٠ م)[1].

القانون المسعودى

ثالث المؤلفات الكبرى للبيرونى ، كتبه عام ٤٢١ هـ (١٠٣٠ م) ووصلت إلينا منه سبع نسخ مخطوطة موزعة فى عدة دول[2] :

أقدمها التى توجد بمكتبة بادلين بأكسفورد منسوخة عام ٤٧٥ م (١٠٨٢ م) ، ثم النسخة الموجودة فى فرنسا بالمكتبة الأهلية فى باريس وقد نسخت عام ٥٠١ هـ (١١٠٨ م) ، والنسختان الثالثة والرابعة موجودتان فى تركيا إحداها بمكتبة الملة بأستانبول وقد كتبت عام ٥٣١ هـ (١١٣٦ م) والثانية بمكتبة بايزيد باستانبول وتاريخها قبل سنة ٥٣٦ هـ (١١٤١ م) ، ونسخة فى ألمانيا بمكتبة جامعة توبنجن فى برلين وهذه نسخت قبل سنة ٥٦٢ هـ (١١٦٦ م) ، وأخرى فى إنجلترا بالمتحف البريطانى فى لندن نسخت عام ٥٧٠ هـ (١١٧٤ م) . أما فى مصر فهناك نسخة بدار الكتب فى القاهرة كتبت عام ٦٧٣ هـ (١٢٧٤ م) .

وقد قامت دائرة المعارف العثمانية فى الهند بمجهود ضخم فى سبيل طبع هذا الكتاب النفيس الذى « لم يصنف فى فنه مثله وقد بقى فى عالم الخفاء لم يطبع إلى الآن مع أن كثيراً من الفضلاء والحكماء والإدارات العلمية والمعاهد الحكمية فى الشرق والغرب كانوا حريصين على نشره منذ ألف سنة » . وكان نشره بعد مقارنة لفظية بين النسخ السبع مع اعتبار الرابعة منها الموجودة فى مكتبة بايزيد باستانبول أساساً للطبع .

ومع أن الكتاب المطبوع فى الهند لم يتناول التحقيق اللفظى والعلمى ، إلا أنه أصبح عوناً كبيراً لمن أراد أن يقوم بهذه المهمة ، وقد استعان الكاتب به — إلى جانب المخطوط الموجود فى دار الكتب بالقاهرة — لدراسة النظريات الرياضية والفلكية التى نقلها البيرونى وناقشها عمن سبقوه أو التى ابتدعها بنفسه بعد بحث عميق .

والمخطوط الموجود بدار الكتب فى القاهرة يقع فى ٥٣٦ صفحة من الحجم الكبير (٢٧ × ٣٥ سم) وله قصة عجيبة تستحق التسجيل . فقد تمت كتابته فى جمادى الآخرة عام ٦٧٣هـ — ١٢٧٤م وقام بنسخه محمد ابن مسعود بن محمد السنجارى المنجم ، وفى عام ١١٥٨ هـ — ١٧٤٤ م اشترى هذا المخطوط الحاجى أحمد بن الحاجى يوسف بن الشيخ عبدالله بن داود آل الشيخ مصلح . وفى عام ١٩١٢ م وقع هذا المخطوط فى يد بائع كتب متجول دخل إدارة المطبوعات وعرضه على موظف اسمه (محمد مسعود) الذى أعطاه بطاقة لأبى الفتوح (باشا) وكيل المعارف فاشتراه بتسع وعشرين جنيهاً . وقد اعتزم أبو الفتوح أن يخاطب صهره إبراهيم نجيب (باشا) مدير ديوان الأوقاف فى طبعه ، ولكنه توفى قبل تحقيق غرضه فابتاعته دار الكتب بأربعين جنيهاً .

وقد سجل هذه القصة فى المخطوط نفسه موظف إدارة المطبوعات بمناسبة الصدف الغريبة بين اسم الكتاب نسبة إلى السلطان مسعود واسم الناسخ محمد بن مسعود واسم منقذ الكتاب محمد مسعود .

ويشتمل القانون المسعودى على إحدى عشرة مقالة ، كل منها مقسم إلى عدد من الأبواب تبلغ فى مجموعها مائة واثنان وأربعون باباً تغطى جميع الأرصاد والنظريات الفلكية فى ذلك الوقت بالإضافة إلى ما توصل إليه علماء الحضارات السابقة والمعاصرون للبيرونى ، مع نقد العالم المطلع وتفنيد الآراء دون تحيز أو محاباة . وقد وضع البيرونى نصب عينيه ألا يأخذ النظريات والأرصاد

---

(١) انظر — البيرونى ومكانته فى تاريخ العلم — المجلة نوفمبر ١٩٥٨ ، مجلة المجمع العلمى المصرى ١٩٤٠ ص ١٣٨ .

(٢) القانون المسعودى للبيرونى — مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن بالهند ١٩٥٤ م .

قضية مسلماً بها بل ناقش البراهين والأدلة وأضاف إليها من عندياته وأعاد الأرصاد أكثر من مرة لكي يستوثق من صحة النتائج ، وكان البيرونى فى كتابه جم التواضع دعا إلى مناقشة آرائه وتصحيح ما يكون قد وقع فيه من زلل . وفى ذلك يقول فى مقدمة كتابه :

« ولم أسلك فيه مسلك من تقدمنى من أفاضل المجتهدين من طالع أعمالهم واستعمل زيجاتهم[1] على مطايا الترديد إلى قضايا التقليد ، باقتصارهم على الأوضاع الزيجية ، وتعميتهم خبر ما زاولوه من عمل ، وطيهم عنهم كيفية ما أصلوه من أصل ، حتى أحوجوا المتأخر عنهم فى بعضها إلى استئناف التعايل ، وفى بعضها إلى تكلف الانتقاد والتضليل ، إذ كان خلد فيها كل سهو بدر منهم لسبب انسلاخه عن الحجة ، وقلة اهتداء مستعمليها بعدهم إلى المحجة . وإنما فعلت ما هو واجب على كل إنسان أن يعمله فى صناعته من تقبل اجتهاد من تقدمه بالمنه ، وتصحيح خلل إن عثر عليه بلا حشمة ، وخاصة فيما يمتنع إدراك صميم الحقيقة فيه من مقادير الحركات وتخليد ما يلوح له فيها تذكرة لمن تأخر عنه بالزمان وأتى بعده ، وقرنت بكل عمل فى كل باب من علله ، وذكر ما توليت من عمله ، ما يبعد به المتأمل عن تقليدى فيه ويفتتح له باب الاستصواب لما أصبت فيه ، أو الاصلاح لما زللت عنه أو سهوت فى حسابه » .

وإلى جانب الناحية الفلكية المباشرة ، نرى البيرونى قد خصص بعض أجزاء من كتابه تناول فيها عدة مواضيع تتصل بعلم الفلك من قريب أو بعيد . ففى المقالة الثانية تعرض بصورة موجزة لتواريخ الأنبياء والملوك من عهد سيدنا آدم عليه السلام حتى ملوك عصره وذلك للصلة الوثيقة بينها وبين التقاويم المختلفة والتواريخ المشهورة . ولم يقتصر على سرد الأعياد والمناسبات بل أشار إلى أصلها والأسباب التى جعلت منها عيداً دينياً أو مناسبة مشهورة . ولنضرب لذلك مثلا حديثه عن أحد أعياد الفرس وهو المسمى بالتيركان أو عيد الاغتسال :

« وفى التيركان تغتسل الفرس وتكنس المطابخ والكوانين ، أما كسرها فبسبب تخلص الناس من حصار (افراسياب) ، ومضى كل واحد إلى عمله ، ولمثله يطبخون الحنطة مع الفواكه الفجة إذ كانوا غير قادرين على طحن الحنطة . وأما الاغتسال فقالوا أن (كيخسرو) فى منصرفه من حرب فراسياب نزل على عين ماء منفرداً عن عسكره فأغمى عليه للتعب ، ووصل إليه (ويجن بن كوذرذ) ، فرش الماء عليه حتى أفاق وجرى اسم الاغتسال من وقتئذ تيركا » .

وعند ذكر التقاويم والتواريخ ناقش ما حدث من شبهة فى تعيين بدايتها ، فأشار إلى التقويم المعروف بتاريخ الإسكندر قائلا :

« ونقول فى تاريخ (الإسكندر) أن الجمهور يعتقدون فيه ظناً أنه محسوب من أول ملكه ، على مثال تاريخ (يزدجرد) من أول سنة قيامه ، ويذكرون فى علل الزيجات أن أول السنة التى ملك فيها (الإسكندر) كان يوم الاثنين ، وحين وجدوا (بطليموس) أرخ بعض أرصاده بممات (الإسكندر) وكان ذلك التاريخ متقدماً للذى ظنوه لأول ملكه ، ولم يجز أن يتقدم وقت هلاك شخص ما وقت ملكه ، ظنوه اسكندرا آخر قبل المشهور . بل فاجأتهم طامة أخرى ، وهى أن الكلدانيين أرخوا بأول ملكه فى بلاد (ايلادا) على ما تبين من النوع السابع من المقالة التاسعة فى كتاب المجسطى إذا قيس ما ذكر فيه إلى تاريخ ممات (الإسكندر) ، فنسبوا ذلك التاريخ إلى والده « فيلفس » كما نسب بعضهم تاريخ مماته إلى « فيلفس » أيضاً ، وإنما أتوا فى ذلك من قلة عنايتهم بتواريخ أهل المغرب وأخبار اليونانيين التى لم يخرج منها إلى العربى إلا

---

[1] (١) الزيج بمعنى الجدول ، والاسم من أصل فارسى هو (زيك) أى السدى الذى ينسج فيه لحمة النسيج — انظر علم الفلك ، تاريخه عند العرب لكارلو تللينو ص ٤٢ .

قليل . فليعلم لذلك أن « فيلفس » ملك (ماقيدونيا) بعد موت « فراديقوس » الحادى والعشرين من ملوكهم سبع وعشرين سنة ، وولد له ابنه (الإسكندر) من (أولمفيدا) على ثمان من ملكه واثنتى عشرة من ملك (أرطخشيشت أوكوس) أى (أردشير الأسود) ببابل وملك (الإسكندر) بعد أبيه اثنتى عشرة سنة وسبعة أشهر منها ست إلى قتله (داريوش) والباقى فى غزو بلاد المشرق . ولما مات ببابل عند منصرفه ، انقسمت مملكته أثلاثاً ، فصار منها (ماقيدونيا) وما والاها إلى أخيه (فيلفس ايراندلوس) وهو المؤرخ به فى قانون زيج (ثاؤن) وملكه بعد الخلافة ووفاة (الاسكندر) فى وقت واحد ، وصار مصر الإسكندرية وأرض المغرب إلى البطالسة الذين أولهم (بطليموس بن لاغوس) وصارت سورية وآسيا أعنى الشام والعراق إلى (انطياخوس) بانى (انطاكية) . تواريخ هؤلاء من عند ممات الإسكندر . وكان (سولوقس) بتقاطر تشارك (انطياخوس) إلى أن تفرد بالملك عند تمام اثنتى عشرة سنة من ملك ابن (لاغوس) ، ومن هناك ابتدأ اليونانيون بالتاريخ واشتهر بالإسكندر وإنما هو من السنة الثالثة عشر من مماته » .

من هذه الأمثلة والشواهد ، نرى أن البيرونى لم يسرد التواريخ والأعياد دون روية أو تفكير ، بل ناقش أصولها وأسباب التعارض فى أقوال المؤرخين . والمقالة الثانية من القانون المسعودى حافلة بالأمثلة المشابهة سواء فى أصل الأعياد أو فى تحويل التقاويم المختلفة بعضها إلى البعض .

وفى المواضيع الأخرى المتصلة بعلم الفلك ، أفرد البيرونى المقالة الثالثة للرياضة والقوانين الخاصة وجداول حساب المثلثات التى تعتمد عليها النظريات والأرصاد والحسابات الفلكية[1] . وحتى فى هذا الموضوع الفرعى ظهر نبوغ البيرونى وعمق أبحاثه وآرائه وتوخى الدقة فى المسائل الرياضية فتوصل إلى قوانين الاستكمال فى صورتها المبسطة والتى نسبت إلى نيوتن وجريجورى بعده بستمائة عام . ولم يكن توصله إلى هذه القوانين من قبيل المصادفة أو التخمين ، بل نتيجة للبحث فى دقة الجداول الرياضية السابقة وطرق استخدامها . فقد وجد أن الفترات المتساوية بين الزوايا لا تقابلها تغيرات متساوية فى النسب المثلثية ، وتأكيداً لهذه الحقيقة أثبت صحتها بالطرق الهندسية . وكان فى ذلك حافز له على البحث عن مخرج للوصول إلى أدق القيم حين استعمال الجداول المثلثية وتعميم ذلك إلى كافة الجداول الرياضية . وقد سلك فى سبيل ذلك مسلكين ، أولهما أخذ فترات صغيرة قدر الإمكان بين قيم المتغير (الزوايا) وعمل جداول على هذا الأساس وقام فعلا بحساب جداول للجيوب لكل ربع درجة بدلا من الجداول الشائعة حينئذ والتى كانت محسوبة لكل درجة كاملة ، وقد كان يتمنى أن يعملها لكل دقيقة قوسية لولا طول الوقت وكثرة الحسابات ، وهو فى ذلك يقول :

« فلهذا لو لم يتعذر تدقيق العمل لطوله ، لكان تحليل الجيوب إلى دقائق أجزاء القسى أصوب لينتقل التساهل من أجزاء الأجزاء إلى التى لم نستعملها ، وكان الأولى بنا أن نفعله ، لأن مدار أمور هذه الصناعة عليها ، ومرجع الزيجات إليها » وكانت حساباته من الدقة إلى درجة أن جداوله كانت صحيحة إلى الرقم السابع أو الثامن العشرى .

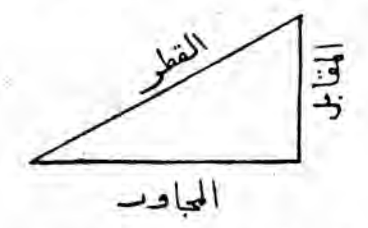
وثانى المسلكين ، تحسين طريقة استعمال هذه الجداول ، وذلك ما أدى به إلى استنباط قانون الاستكمال مقرباً بطريقة هندسية بسيطة ، وكانت فكرته كما يلى معبراً عنها بالاصطلاح الحديث :

إذا زادت قيمة الزاوية من (س) إلى (س + ١) تغير جيبها من ($ج_1$) إلى ($ج_2$) ، فاذا زدنا الزاوية فترة أخرى من (س + ١) إلى (س + ١٢) تغير

(١) انظر بحثاً للكاتب بعنوان
(Al-Biruni's Astronomical Works)
فى نشرة مرصد حلوان رقم ٤٨ .

الجيب من ($ج_٢$) إلى ($ج_٣$) ، ومع أن الفترات متساوية (= ا) إلا أن فروق الجيوب ($ج_٢ - ج_١$) ، ($ج_٣ - ج_٢$) غير متساوية . فاذا أردنا إيجاد (ج) جيب زاوية (س + ا + ب) واقعة بين (س + ا) ، (س + ٢ ا) بالطريقة العادية الشائعة كانت نسبة الجزء (ب) إلى الفترة (ا) مساوية لنسبة الزيادة ($ج - ج_١$) إلى الفرق ($ج_٢ - ج_١$)، وذلك غير صحيح كما أثبتنا لأن فروق الجيوب لا تتناسب مع فروق الزوايا . ولكن ما حدث فى الحقيقة هو أن التغير فى الزاوية من (س + ا) إلى (س + ٢ ا) صاحبه تغير تدريجى فى فروق الجيوب (لا فى الجيوب نفسها) من ($ج_٢ - ج_١$) إلى ($ج_٣ - ج_٢$) وعلى ذلك تكون نسبة الجزء (ب) إلى الفترة (ا) مساوية لنسبة فرق الجيوب المناسب ($ج - ج_١$) إلى الفرق ($ج_٣ - ج_٢$) – ($ج_٢ - ج_١$) . وبتعويض فرق الجيوب المناسب الخارج لنا فى القانون الشائع نحصل على قيمة أدق لجيب الزاوية المطلوبة .

وفى تلك المقالة أيضاً نرى أن البيرونى هو أول من استعمل النسب المثلثية بمعناها الحديث المعروف لنا ، فان الجداول المستخدمة حتى ذلك العصر لم تكن جيوباً أو ظلالا بالمعنى المفهوم ، بل مضروبة فى معامل ثابت يختلف باختلاف مصدر الجدول ، وذلك المعامل الثابت قيمته ٢½ طبقاً للنظام الهندى أو ٦٠ طبقاً للنظام الفارسى أو اليونانى . والسبب فى ذلك يرجع إلى أن هذه الجداول لم تكن نسباً بين المقابل والقطر مثلا ، بل



أطوالا مطلقة للمقابل . فهى إذن تتوقف على قيمة القطر المأخوذة وهى ما اعتبرها اليونان ٦٠ وبعض علماء الهند ٢½ . وكان البيرونى أول من اعتبر الوحدة قيمة للقطر وبذلك أصبحت الأطوال المطلقة للمقابل هى بعينها النسبة بينه وبين القطر .

ويجدر بنا فى هذا المجال أن نشير إلى طريقة التقريب المتتابع المعروفة للرياضيين فى الوقت الحاضر والتى استخدمها البيرونى لإيجاد طول وتر فى دائرة يقابل زاوية قدرها ٤٠° عند المركز (أى ⅑ الدورة الكاملة) وكان هدفه إيجاد الأوتار التى تقابل من الدورة الكاملة ثلثها وربعها وخمسها . . . الخ ، وذلك تمهيداً لحساب جداول الجيوب . وقد استنتج قوانين رياضية مبسطة لحساب قيم هذه الأوتار فيما عدا وترى السُّبع والتُّسع كما استنتج قوانين لوتر مجموع زاويتين أو الفرق بينهما أو قيمة نصف الزاوية .

بدأ البيرونى طريقة التقريب المتتابع فأخذ وترى الخمس والسدس (يقابلان ٧٢° ، ٦٠°) واستخرج وتر الفرق بينهما (وتر ١٢°) ، ومن وتر السدس أيضاً باستعمال قانون التنصيف وصل إلى وتر ٣٠° – ثم استخدم قانون المجموع لإيجاد وتر (٣٠° + ١٢°) أى ٤٢° وذلك قريب من ٤٠° . والخطوة التالية هى تنصيف ٤٢° مرتين ومن ذلك وصل إلى وتر ٣٠َ ١٠° فلما أخذه مع وتر ٣٠° حصل على وتر ٣٠َ ٤٠° وبذلك اقترب كثيراً من ٤٠° . وبمتابعة نفس هذه الخطوات الأخيرة أمكن الاقتراب قدر الإمكان من وتر ٤٠° المطلوب . ولما اتبع البيرونى هذه الطريقة وصل إلى وتر ٤٠ درجة ، صفر دقيقة ، صفر ثانية ، صفر ثالثة ، ٢٤ رابعة .

بعد أربع وستين عملية حسابية لإيجاد الجذر التربيعى ولن نشير إلى طرقه الأخرى التى أوصلته إلى معادلات من الدرجة الثالثة قام بحلها بطريق (المحاولة والخطأ) حتى توصل إلى قيمة صحيحة حتى الرقم السادس العشرى .

وفى المقالة الرابعة التى تحتوى على ٢٦ باباً ناقش البيرونى عدة مسائل ، من بينها إيجاد الزاوية بين مسار الأرض حول الشمس ومستوى خط الإستواء أو بمعنى آخر ميل محور الأرض على مسارها حول الشمس ، وتحويل الاحداثيات السماوية بعضها إلى بعض ، وتعيين الوقت ، وتعيين خطوط الطول والعرض للبلدان . وهو فى مناقشاته ذكر كل الطرق المختلفة التى عولجت بها المواضيع بالإضافة إلى طرقه الخاصة وتحسين السابقة كلما استطاع إلى ذلك سبيلا .

فعندما تناول موضوع ميل محور الأرض ، بدأه بذكر العلاقة بينه وبين ارتفاعات الشمس عند المنقلبين الصيفى والشتوى . ثم أردف ذلك بوصف للجهاز المستخدم فى هذه الأرصاد مقارناً فى ذلك بين آلة بطليموس والآلة التى استعملها العرب ومشيراً إلى الحاجة إلى تكبير حجم الحلقة الدائرية المدرّجةحتى يمكن تقسيمها إلى أكبر عدد من الأقسام فيكون قياس ارتفاع الشمس بها أقرب إلى الدقة مما لو كانت صغيرة الحجم وأوضح من ناحية أخرى أن تكبير حجمها يؤدى إلى زيادة ضغط أجزائها بعضها على البعض مما ينتج عنه تغير شكلها وانحرافه عن دائرة ، وكيف تغلب القدماء على تلك الصعوبات ببناء حائط رأسى واستعاضتهم عن الحلقة برسم دائرة على ذلك الحائط .

وكعادة البيرونى فى الإشارة إلى أعمال الآخرين ، جمع النتائج التى توصل إليها علماء الفلك فى الهند واليونان والمعاصرون له من العرب وكيف أن هذه النتائج قد اختلفت فيما بينهم . وهو فى تسجيله لهذه النتائج أعطى كل ذى حق حقه ، حتى ولو كان عن طريق السماع وفى ذلك يقول :

« وكعمل أبى محمود الخجندى بالرى ، فانه أوجبها دقيقتين وإحدى وعشرين ثانية ، وقد اعترف لى صاحبه شفاهاً بفساد الآلة فى أحد المنقلبين » .

ولم يطمئن البيرونى لهذا الإختلاف فقرر أن يقوم بأرصاده الخاصة ، وكرر ذلك أربع مرات أولها قبل عام ٣٨٧ ﻫ أى قبل أن يبلغ الخامسة والعشرين من عمره ثم اضطر إلى الهجرة بعيداً عن بلاده ولما عاد إليها بعد حوالى خمسة عشر عاماً أعاد تلك الأرصاد عام ٤٠٧ ﻫ ولم يلبث أن انتقل إلى غزنه مع السلطان محمود ابن مسعود حيث أعاد الرصد للمرتين الثالثة والرابعة عامى ٤١٠ ، ٤١١ ﻫ .

شاب لم يجاوز الخامسة والعشرين من عمره ، أقلق باله تضارب النتائج الفلكية لصفوة العلماء فقرر أن يصنع آلته الخاصة ويقوم بأرصاد تقضى على حيرته فى اختيار القيمة الحقيقية التى يبنى الاعتماد عليها فى أعماله الفلكية ، ثم لا يكتفى بالرصد مرة واحدة بل يكرره مثنى وثلاث ورباع دون أن تصرفه الحوادث والحروب عن عزمه ولو بعد عشرات السنين فنراه يقول فى كتاب تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن عن رصد هذا الميل :

« وأما أنا فعلى حرصى الشديد على هذه المقاصد ، وإيثارى إياها على سائر المطالب ، كأنى ممنوع عن إثارتها ، غير منتفع بالإمكان والاقتدار فيها . وقد كنت أزمعت تولى الأرصاد فى سنتى أربع وخمس وثمانين وثلاثمائة للهجرة ، وهيأت لها دائرة قطرها خمس عشرة ذراعاً مع سائر ما يتبعه . . . . وردف هذا اليوم من التشاويش بين كبيرى خوارزم ما أحوج إلىتعطيل ذلك والتحصن ، ثم الاستئمان والاغتراب عن الوطن . ولم يستقر بى بعدها القرار بضع سنين حتى سمح الزمان باجتماع الشمل ، فأكرهت من أحوال الدنيا[1]على ما حسدنى عليه الجاهل ، وأشفق على فيها الشفيق العاقل. ثم تفرغت للرصد قليل تفرغ فى أيام الأمير الشهيد أبى العباس خوارزم شاه » .

---

(١) يشير إلى المهام السياسية التى عهد بها إليه الأمير أبو العباس مأمون بن مأمون خوارزم شاه .

ولما كانت الأرصاد الفلكية على اختلاف أنواعها وما يتصل بها من تحديد الأوقات وتعيين اتجاهات أماكن العبادة تعتمد على معرفة الجهات الأصلية ، فقد أفرد باباً خاصاً لتعين خط نصف النهار (اتجاه الشمال والجنوب) . وذكر سبع طرق مختلفة للوصول إلى ذلك ، مشيراً إلى مزايا ومساوئ كل منها ، وإحدى هذه الطرق من أصل هندى ، ناقشها ثم أضاف إليها بعض التحسينات وأخيراً شرح مع البرهان طريقاً هندسياً له يوفر الوقت الذى يقضيه الفلكى فى انتظار اللحظات المناسبة للأرصاد :

الطريقة الأولى :

مراقبة ظل عصا رأسية حتى يكون أقصر ما يمكن وحينئذ تكون الشمس فى نصف النهار ويكون اتجاه الظل هو اتجاه الشمال والجنوب . واعتراض البيرونى على ذلك هو أن الشمس قبيل نصف النهار وبعده بقليل لا يحدث تغير يذكر فى ارتفاعها ، ومعنى ذلك أن اتجاه الظل يتغير خلال زاوية كبيرة بينما لا يحدث تغير محسوس لطول الظل .

الطريقة الثانية :

استخدام حساب المثلثات لمعرفة طول الظل عند الظهر تماماً ثم نرسم دائرة حول العصا نصف قطرها مساو لهذا الطول ، ثم نرقب الظل إلى اللحظة التى يمس فيها طرفه محيط الدائرة فتكون هى لحظة الظهر ويكون اتجاه الظل هو الاتجاه المطلوب . وللبيرونى اعتراضان على ذلك ، أولهما نفس الاعتراض على الطريقة الأولى وهو التغير البطىء فى طول الظل حوالى الظهر ، والثانى صعوبة تحديد التماس بين الظل والدائرة وكلاهما ذو سمك يجعل التماس منطقة لها مساحة وليست نقطة محددة .

الطريقة الثالثة :

نفس الطريقة السابقة مع حساب طول الظل حين تكون الشمس على خط الشرق والغرب بدلا من الشمال والجنوب ومزاياها سرعة تغير طول الظل حوالى ذلك الوقت ولكن الصعوبة فى أن الشمس لا تكون فى هذا الاتجاه إلا فى فترة معينة خلال العام .

الطريقة الرابعة :

يرسم اتجاه الظل فى يوم معين وقت الشروق أو الغروب وبحساب الزاوية بينه وبين خط الشرق والغرب يمكن معرفة هذا الأخير . وهذه الطريقة تحتاج إلى خلاء منبسط لا عوائق فيه تمنع رؤية الشمس وهى على الأفق .

الطريقة الخامسة :

تعتمد على اختيار ارتفاع معين للشمس ثم نقوم بعمل حسابات لطول الظل واتجاهه بالنسبة لخط الشمال والجنوب عندما تبلغ الشمس ذلك الإرتفاع ، ثم نرصد الشمس بصفة مستمرة حتى تبلغ ذلك الارتفاع وحينئذ نرسم اتجاه الظل ومنه نعرف خط الشمال والجنوب . وهذه الطريقة فضلا عن حاجتها إلى عدد من العمليات الحسابية ثم الترقب والانتظار حتى لحظة معينة فانها قد تفشل نتيجة لعوائق جوية كالسحب وغيرها .

الطريقة السادسة :

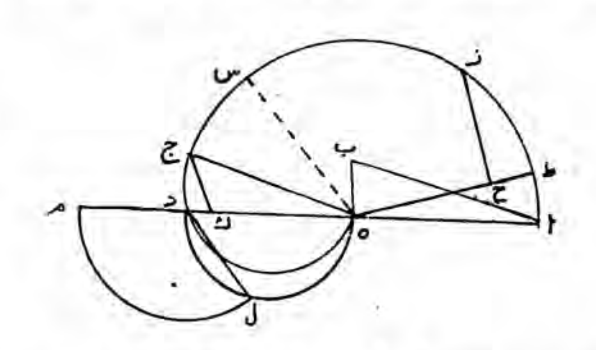
المعروفة بطريقة الدائرة الهندية ، وهى أن تخط دائرة حول العصا نصف قطرها مساو لضعف طول العصا ، والحكمة فى اختيار هذا الطول هو أن طرف الظل يدخل ويخرج من الدائرة كل يوم على مدار السنة . ثم تحدد على محيط الدائرة نقطة دخول طرف الظل فى الصباح وخروجه بعد الظهر فيكون قطر الدائرة المتوسط بينهما هو اتجاه الشمال والجنوب . والسبب فى ذلك أن طولا الظل فى الصباح وبعد الظهر

يكونان متساويين إذا تساوى ارتفاعا الشمس فى هاتين اللحظتين ، ومعنى ذلك أن بعديها عن اتجاه الشمال والجنوب متساويان فيكون الاتجاه المطلوب إذن وسط بينهما .

وقد أثبت البيرونى أولا أن نصف قطر الدائرة يمكن تغييره بحيث لا يقل عن طول العصا× ظا (ع + م) حيث (ع) عرض المكان ، (م) الزاوية بين مسار الأرض حول الشمس ومستوى خط الاستواء ، ثم أشار إلى عدم دقة الدائرة الهندية التى تتجاهل تغير موضع الأرض فى مسارها حول الشمس بين الرصدتين مما ينتج عنه عدم توسط الشمال والجنوب لنقطتى دخول الظل وخروجه . ثم اقترح ــ تحسيناً للنتائج ــ حساب بعد الشمس الحقيقى عن اتجاه الشمال والجنوب فى لحظة دخول طرف الظل ولحظة خروجه ومنهما يمكن معرفة الشمال والجنوب بدقة أكثر مما سبق .

الطريقة السابعة :

للبيرونى نفسه لا تحتاج لشىء سوى رصدة واحدة فى أى وقت شئنا ومنها ينتج الإتجاه المطلوب بعد سلسلة من الرسومات الهندسية . فاذا كان ه ا هو طول الظل واتجاهه فى لحظة ما ، نرسم ه ب عمودياً عليه ومساو



لطول العصا ، ثم نأخذ الزاويتين ا ه ط ، ط ه ز مساويتين لعرض المكان ، ٩٠ ــ ت على التوالى حيث (ت) اتجاه الشمس عند الشروق فى ذلك اليوم وهو معروف . ثم نتزل ز ح عمودياً على ه ط ونرسم ه ج موازياً للمستقيم ا ب ونرسم نصف دائرة ج د ه قطرها ج ه . وبعد ذلك نعتبر ه د قطراً ونرسم نصف دائرته د ل ه ونرسم ج ك موازياً للمستقيم ز ح ثم نأخذ ك م على استقامة ه د مساوياً للمستقيم ه ح . وأخيراً نأخذ الوتر د ل فى نصف الدائرة د ل ه مساوياً للمستقيم د م ونرسم ه س موازياً له فيكون هذا اتجاه الشمال والجنوب المطلوب . والفكرة صحيحة ، إلا أن البيرونى وقع فيما وقع فيه علماء الهند حينما نسى تغير موقع الأرض فى مسارها حول الشمس بين لحظتى شروقها ورصدها .

وتعيين الوقت أمر من الأمور الفلكيـــة الهامة الجديرة بالاشارة إليها ، وقد تناولها البيرونى بالمناقشة فى ثلاثة أبواب من هذه المقالة حيث بين فى أحدها كيفية حساب ما مضى من النهار منذ شروق الشمس عن طريق رصد ارتفاعها ، وفى الثانى عن طريق رصد اتجاهها بالنسبة لخط الشمال والجنوب ، بينما خصص الثالثة للأرصاد الليلية على النجوم وتعيين الوقت عن طريقهـــا .

واختتم البيرونى هذه المقالة بتحويل المعلومات الفلكية من أى مكان على الأرض إلى قبة الأرض ، وهذه القبة هى منتصف العمران . ولما كان القدماء يعتقدون أن نصف النصف الشمالى من الأرض فقط هو الآهل بالعمران ، وأن تلك المنطقة تمتد من شواطىء المغرب إلى شواطىء الصين فان منتصف ذلك هو جزيرة بالهند عند خط الاستواء شرقى طول بغداد بمقدار ٥٠َ ٣٠°. وتذكر الأساطير الهندية أن بهذه الجزيرة قلعة (لنك) وهى مستقر للشياطين ووصفوا من ارتفاعها فى الجو ما يمكن أن يشبه بالقبة فأطلق عليها اسم قبة الأرض .

والمقالة الخامسة من القانون المسعودى تبحث فى المسائل الأرضية المتصلة بالظواهر الفلكية ، كتعيين خطوط الطول والعرض للبلدان ، واتجاه مكان بالنسبة لمكان آخر ، وقياس حجم الأرض أو محيطها ،

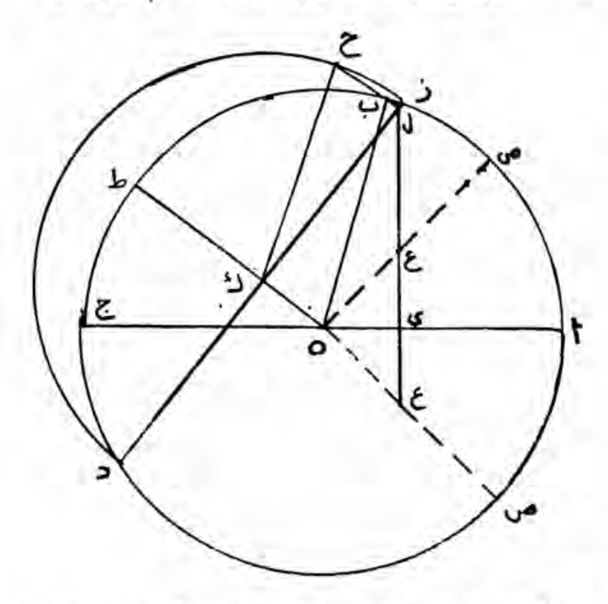
وخصائص الكرة السماوية فى خطوط العرض المختلفة ، ووصف موجز لجغرافية الأرض مع جدول لخطوط الطول والعرض جمع فيـــه ما يزيد على ستمائة بلد ومكان .

ولإيجاد خطوط الطول أشار إلى استخدام خسوف القمر برصد وقت حدوثه فى مكانين أحدهما معلوم الطول ثم ناقش الأسباب فى استحالة الاستعانة بكسوف الشمس أو ستر القمر للنجوم . وثمة طريقة أخرى لا تعتمد على الخسوف ولكنها تحتاج إلى معرفة عرضى المكانين حيث يرصد فيهما وقت عبور القمر لاتجاه الشمال والجنوب فى ليلة معينة ،وبعد بعض التصحيحات ينتج فرق الطول بين البلدين . أما إذا عرفنا المسافة بين بلدين وعرضيهما فان الفرق فى الطول يمكن حسابه . ولما كان المجال غير متسع أمام البيرونى ليتناول مواقع البلدان وتعيينها بشىء من التفصيل فى نطاق القانون المسعودى ، فقد أفرد لهذا الموضوع كتاباً كاملا هو « تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن » شرح فيه جميع الطرق الحسابية والرصدية الممكن استعمالها فى هذا الشأن وضرب الأمثلة المختلفة :لأن « الأمثلة تكون مرشدة للحاسب ومعينة على الامتحان والتعبير » ومسجلا النتائج التى أدت إليها أرصاده وأرصاد غيره .

وقد اهتم البيرونى بمسألة تعيين إتجاه بلد بالنسبة لبلد آخر لأهمية ذلك فى اتجاه المصلين نحو الأماكن المقدسة . وذكر فى ذلك طريقين ، يعتمد أحدهما على الحسابات المثلثية باستخدام قوانين الرياضة المعروفة ، أما الطريق الثانى فهندسى بحت أو كما أسماه « الطريق الصناعى لمعرفة سمت القبلة وغيرها » لا يحتاج إلى الحسابات المعقدة تسهيلا للأئمة فى البلدان المختلفة فى معرفة الاتجاه الصحيح ، كما يسر لهم ولغيرهم من قبل رسم اتجاه الشمال والجنوب بالطرق الهندسية .

ويجدر بنا أن نسجلها هنا دون التعرض للبرهان على صحتها[1].

نرسم دائرة ا ج ص على الأرض ونعين اتجاه الشمال والجنوب ا ه ج حيث ا اتجاه الجنوب ، ج الشمال ثم نأخذ القوس ج ط مساوياً لعرض بلدنا ونصل ه ط . وكذلك نأخذ القوس ط ز مساوياً ٩٠ – عرض البلد المطلوب اتجاهه . ثم ننزل ز ك



عموداً على ه ط ونجعل نقطة ك مركزاً لنصف دائرة ز ح د . وبعد ذلك نأخذ القوس ط ب مساوية ٩٠ – فرق الطول بين البلدين ونصل ب ه ونرسم ك ح موازياً له ثم ح ل عمودياً على ز ك ، ل ى عمودياً على ا ه ج . والآن إذا كان البلد المطلوب شرقياً أخذنا نقطة ع على المستقيم ل ى بحيث يكون ى ع مساوياً ح ل ، وإذا كان غربياً أخذنا ع على امتداد المستقيم ل ى ، ثم نصل ه ع ص فيكون اتجاه البلد المطلوب .

أما قياس محيط الأرض فموضع اهتمام العلماء حتى فى عصرنا الحالى ، وكان أوائل الباحثين فى هذا الأمر علماء الهند واليونان . وقد ذكر البيرونى التاريخ الذى

---

(١) انظر شرح البرهان فى بحث للكاتب بعنوان « الأعمال الفلكية للبيرونى » فى نشرة مرصد حلوان رقم ٥٧ عام ١٩٦٢ .

مر به هذا الموضوع أيام المأمون بعد ترجمة علوم الحضارتين المذكورتين وتبين التضارب الكبير فى النتائج الذى قد يكون مرجعه إلى عدم دقة القياسات أو إلى عدم معرفة العرب للأطوال المستخدمة أو إلى كلاهما . فالمعتقد أن علماء الهند استعملوا وحدة تساوى ثمانية أميال عربية[١] أما علماء اليونان فقد استخدموا وحدة الاسطاذيا فى قياساتهم[٢]، وأشار البيرونى إلى أنه حتى بين علماء الهند نجد اختلافاً كبيراً كما تبين من أهم المراجع الفلكية الخمسة الكبرى عند الهند المسماة بالسدهانتا[٣] أو كما حرف اسمها فيما بعد إلى السندهند .

ولهذه الأسباب أمر المأمون جماعة من العلماء بقياس محيط الأرض (أوبقياس المسافة التى تقابل درجةواحدة عند مركز الأرض ومنها ينتج كل المحيط) فاختاروا لذلك صحراء سنجار فى العراق حيث انقسموا إلى فرقتين قامت إحداهما بالقياسات فى اتجاه الشمال والأخرى فى اتجاه الجنوب . وقد اختلفت الحكايات بعد ذلك فى هل كانت المسافة ٥٦ ميلا أم ٥٦⅔ ميل كما ذكر معظم المؤرخين . « وهو موضع تحير باعث على تجديد الامتحان والرصد . ومن لى به ؟ وهو محتاج إلى اقتدار بسبب الانبساط فى المكان ، والاحتراس من غوائل المنتشرين فيه » .

وعلى الرغم من ذلك فقد اختار البيرونى قاعاً صفصفاً فى شمال دهستان التى بأرض جرجان ، ولكنه عجز عن اجتياز المفاوز المتعبة فضلا عن الحاجة إلى العون ، فعدل عن هذا الأمر حتى كان فى الهند فوجد جبلا مشرفاً على صحراء مستوية الوجه ، وهناك استخدم طريقة جديدة فى قياس محيط الأرض إذ صعد إلى قمة الجبل وقاس زاوية انخفاض ملتقى السماء والأرض عن المستوى الأفقى المار بقمة الجبل ، فاذا عرفنا ارتفاع الجبل أمكن حساب نصف قطر الأرض . وكانت النتيجة التى وصل إليها البيرونى قريبة مما ذكرت الغالبية ، فلم يركب مركب الغرور واعترف بالفضل لعلماء المأمون .

« فقد قارب ذلك وجود القوم ، بل لاصقه ، وسكن القلب إلى ما ذكروه فاستعملناه ، إذ كانت آلاتهم أدق ، وتعبهم فى تحصيله أشد وأشق » .

فاذا إنتقلنا إلى الجانب الجغرافى ، وجدنا البيرونى وقد سجل مواقع ما يزيد على ستمائة بلد ومكان ، لم ينقلها كما وجدها فى كتب الآخرين ، إذ لاحظ اختلافاً فى اختيار مبدأ قياس خطوط الطول . فان أهل الصين والهند وفارس بدءوا من جهة المشرق ، أما المصريون والروم والإغريق ، فقد بدءوا من جهة المغرب ، ثم اختلفوا فيما بينهم فأخذ بعضهم البداية من ساحل المحيط الأطلنطى وبعضهم من جزائر السعادة (كناريس) على بعد عشر درجات من الشاطىء ونتج عن ذلك خلط فى كثير من الكتب حاول البيرونى أن يتحاشاه فى جداوله بمقارنة المسافات وفروق الأطوال الناتجة بالطرق الفلكية

« قد أثبت فى هذا الباب جداول تضمنت أطوال البلدان وعروضها بعد الاجتهاد فى تصحيحها بموجب أوضاع بعضها من وما بينها من المسافات ، لا بالنقل الساذج من الكتب ، فانها فيها مختلطة فاسدة يأخذ بعض أطوال فيها من جزائر السعادة وبعضها من ساحل البحر المحيط . . . . . . » .

وعند وصفه لتضاريس الأرض ومسالك البحار والمحيطات أشار لأول مرة إلى أنه ليس ما يمنع من اتصال المحيط الهندى بالمحيط الأطلنطى جنوب القارة

(١) الميل العربى أربعة آلاف ذراع سوداء ، والذراع ٢٤ أصبعاً أو شبران . وقد اختلفت الآراء فى طول الذراع ، ولكن يكاد يتفق المستشرق الإيطالى كارلو نللينو مع محمود (باشا) الفلكى فى أن طوله حوالى ٤٩٫٣ سم (انظر – علم الفلك ، تاريخه عند العرب فى القرون الوسطى لكارلو نللينو ص ٢٢٨) .

(٢) اختلف العلماء أيضاً فى مقدار طوله (انظر كارلو نللينو ص ٢٧٣) .

(٣) أقدم الأعمال الفلكية وأهمها عند الهند ، وهى خمسة مراجع لم يحدد تاريخها .

الإفريقية وهو عكس ما كان شائعاً فى ذلك الوقت . ثم دلل على ذلك بالعثور على ألواح مراكب مخروزة عند مضيق جبل طارق ومصدرها هو المحيط الهندى وليس المحيط الأطلنطى لأن المراكب فى هذا الأخير تسمر بالحديد ولا تخاط .

ولا يسعنا فى هذا المجال إلا أن ننتقل لحظة إلى كتابه « تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن » لنسجل ناحية تاريخية تهمنا ، أشار إليها البيرونى ، وهى عن . . . قناة السويس ، فيقول :

« وحين كانت أرض مصر بحراً ، حرص ملوك الفرس فى بعض استيلائهم على مصر على أن يحفروا من القلزم (البحر الأحمر) إليها ، ويرفعوا البرزخ عما بين البحرين ، حتى يمكن المركب أن يسير من البحر المحيط فى المغرب (المحيط الهندى) إليه بالمشرق (الأطلنطى) كل ذلك ارتفاقاً وطلب تعميم المصلحة . وكان أولهم سطراطس الملك[1] ثم داريوش[2] ، وحفروا مسافة مديدة هى باقية الآن ، يدخلها ماء القلزم بالمد ويخرج بالجزر . فلما قاسوا ارتفاع ماء القلزم ، أمسكوا عما راموه خوفاً أن يفسد القلزم نهر مصر لإشرافه عليه . ثم تممه بطليموس الثالث[3] على يد أرشميدس بحيث حصل الغرض بلا ضرر ، وطمّه بعد ذلك أحد ملوك الروم منعاً للفرس عن ورود مصر منه » .

نعود ثانية إلى القانون المسعودى لنتابع أعمال البيرونى فى الفلك فنجده قد خصص باباً لمعرفة أوقات الاعتدالين الربيعى والخريفى والمنقلبين الصيفى والشتوى

(١) سنوسرت الثالث (١٨٨٧ - ١٨٤٩ ق . م) - انظر : فى موكب الشمس للدكتور أحمد بدوى ج ٢ ص ١٣٧ ، ١٣٩ ، ١٤٠ .

(٢) ملك الفرس من سلاله الأخمينيين (٥٢٢ - ٤٨٦ ق . م) انظر تحديد نهايات الأماكن للبيرونى تحقيق الدكتور ب . بولجاكوف مجلة معهد المخطوطات العربية ، المجلد الثامن ، الجزءان الأول والثانى ص ٤٩ .

(٣) ملك مصر بين ٢٤٦ ، ٢٤١ ق . م .

عن طريق الأرصاد فبدأ بوصف للآلة التى استخدمها بطليموس لرصد الاعتدالين ، وهى عبارة عن حلقة تنصب مائلة بزاوية معينة « والعمل بها متعب مشكك وخاصة عند اتفاق الاعتدال ليلا » ثم وصف آلة قام بصنعها على هيئة نصف كرة يرتكز مقطعها على أرض ملساء وشرح طريقة استعمالها والحسابات التى منها ينتج المطلوب وضرب الذلك أمثلة بأرصاده التى قام بها . ثم جمع أرصاد وقت الاعتدال الخريفى فى جدول من أيام هيبارخوس فى القرن الثانى قبل الميلاد حتى أيامه فى القرن الحادى عشر الميلادى ، ولما كانت هذه الأرصاد قد أجريت فى بلدان مختلفة فقد حول أوقاتها إلى توقيت غزنة حتى تسهل المقارنة بينها .

ومن أهم الأبحاث الفلكية للبيرونى ما كتبه عن حركة أوج الشمس وهو أبعد المواقع السنوية بين الشمس والأرض . فقد كان المعتقد أن هذا الموقع ثابت فى الفضاء اقتناعاً برأى بطليموس فى القرن الثانى الميلادى فى عدم وجود أى اختلاف بين الموقع فى أيامه وبينه فى أيام هيبارخوس . أما من رصد الأوج بعد بطليموس ووجده مختلفاً فقد أرجع ذلك إلى الأرصاد نفسها إذ أن أى خطأ طفيفاً فيها ينتج عنه تغيراً كبيراً فى موقع الأوج المحسوب . وقد حلل البيرونى جميع هذه الأرصاد المختلفة كما قام بأرصاده الخاصة وأثبت قطعاً أن الأوج متحرك ، وإن كان المؤرخون[1] يرجعون هذا الإثبات إلى الزرقلى[2] ، ولكن هذا الأخير ولد عام ١٠٢٩ م أى عندما قارب البيرونى على الانتهاء من كتابة القانون المسعودى وإن كان للزرقلى شرف الوصول إلى أدق نتيجة عرفت حتى ذلك العهد عن مقدار هذه الحركة . ومن المعروف أن دقة النتيجة

(١) Introduction to the History of Science, G. Sarton, Vol. I, page 758.

(٢) أبو اسحق إبراهيم بن يحيى النقاش الشهير بالزرقلى من فلكيى الأندلس (١٠٢٩ - ١٠٨٧ م) .

تعتمد على مقارنة رصدتين بينهما أطول مدة ممكنة(١)، فاذا صغرت المدة أو كانت إحدى الرصدتين غير موثوق بها أدى ذلك إلى خطأ كبير .

ويحتوى القانون المسعودى على كثير من المواضيع الفلكية الأخرى والجداول الهامة التى يحتاج إليها علماء الفلك فى حساباتهم . فمن المسائل الخاصة بالشمس حركتها السنوية الظاهرية حول الأرض (كان الاعتقاد أنها حركة حقيقية وليست ظاهرية) ، فقد اتضح من الدراسات أن سرعة الشمس فى هذا المسار غير ثابتة بل تسرع أحياناً وتبطئ أحياناً كما أن الحجم الظاهرى لقرص الشمس يتغير من وقت لآخر ، وكان تفسير ذلك بفرض المسار دائرة ولكن الأرض لا تقع فى مركزها ، فاذا كانت الحركة منتظمة بالنسبة للمركز فانها لا تكون كذلك بالنسبة للأرض . أما السرعة المتوسطة للشمس فهذه تنتج من قياس طول السنة الذى هو الفترة بين حلول الشمس فى نقطة من المسار وبين عودتها إلى تلك النقطة . وفى حديثه عن ذلك انتقل البيرونى إلى علم الطبيعة وتمدد المعادن بالحرارة وانكماشها بالبرودة وفى ذلك يقول :

« وعلى هذا عملوا كما عملنا نحن ، وإن كان عملنا للتوطيد . ولا بد من وقوع التساهل فى أمثال هذا الرصد بسبب صغر الآلات إذا قيست إلى عظم ما يقاس بها ، وبسبب التغايير التى وقوعها ضرورى فى الأشياء الطبيعية ، لازم إياها لا يفارقها ، كالامتداد العارض فى الحلقات من ثقلها إذا أفرط فى تعظيمها حتى يستطيل له ويعرض . أما الاستطالة ففى السمك إذا علقت ، وأما الانبطاح ففى العرض إذا نصبت ، وبسبب ما يلحقها من أمثال ذلك عند تغير الكيفيات فى المواد .

وقد كان المأمون تولى نصب عمود من حديد أدى أذرعه على عشر بدير مران من دمشق ، وسواه فى صدر النهار ثم قاسه بالمساء فوجده متغيراً عن نصبته قدر طول شعيرة بتأثير برودة الليل فيه » .

وذكر البيرونى أنه لتفادى الأخطاء فى قياس طول السنة ، يرصد وقت حلول الشمس هذه النقطة المعينة مرتين بينهما عدد كبير من السنين :

« فان الزمان فيما بين الرصدين مهما طال وامتد ، توزع الخلل الواقع فى العمل عليه ، وصغر قدره فى أجزائه حتى يجاوز ما يستعمل من أجزاء الحركة إلى ما لا يستعمل منها . وعمر الإنسان وإن طال ، بل أعمار عدة قرون متوالية تقصر عن مقدار الحاجة إلى ذلك . فلأجله يمتنع استبداد المرء فى هذا الباب بالعمل ، ويضطر فيه إلى قيام شخصين على طرفى تلك المدة الطويلة ، يتقدم أحدهما ويتأخر الآخر فيقلده » .

وقد قارن أرصاده بأرصاد ميطن واقطيمن(١) وبأرصاد أرسطرخس(٢) ثم رصدتين لبطليموس فخرجت له أربع نتائج مختلفة هى على التوالى ٣٦٥,٢٤٢٦ ، ٣٦٥,٢٤٢١ ، ٣٦٥,٢٣٩٨ ، ٣٦٥,٢٤٠٨ يوماً(٣) كما قارن أرصاد هؤلاء بعضها ببعض فوجد أيضاً اختلافاً فى النتائج . وقد أرجع ذلك إلى تخاليط فى التواريخ « كاستعمال الشهور فى غير سنيها ، واستعمال شهور مختلفة لأمم متباينة ، إن كان حينئذ أمرها له

---

(١) نقطة الأوج تتحرك ١١,٨" كل سنة أى درجة واحدة كل ٣٠٥ سنة .

(١) من علماء اليونان فى القرن الخامس قبل الميلاد
Introduction to the History of Science, Sarton, Vol. I, p. 94.

(٢) القرن الثالث قبل الميلاد
Introduction to the History of Science, Sarton, Vol. I, p. 156.

(٣) القيمة الحقيقية ٣٦٥,٢٤٢٢ يوماً .

معلوماً فانه خفى علينا مجهول » . والمصدر الذى استقى منه البيرونى معلوماته عن الأرصاد وتواريخها هو كتاب المجسطى لبطليموس . وقد دلل على اختلاط التواريخ فى المجسطى بضرب أمثلة عديدة من هذا الكتاب .

وفى معرض الحديث عن القمر ، تناول بالتفصيل شرح مسيره المختلف والمستوى أى الناتجين عن السرعة الحقيقية غير المنتظمة وعن السرعة النظرية المتوسطة ، وقد افترض فى شرحه أن مستوى مسار القمر حول الأرض ينطبق على مستوى مسار الأرض حول الشمس مع أنه فى الحقيقة مائل عليه بزاوية معينة . وقد علل أسباب هذا التقريب بامكان الوصول عن طريقه إلى المعلومات الصحيحة باستخدام طريقة التقريب المتتابع :

« فليُعلم أن أحوال القمر ، بل جميع المتحركات العلوية (الكواكب) لا يستطاع ادراكها دفعة ، وإنما يتغير على شىء منها ، فيوجد أولها بالجليل من الأمر والتقريب من الحق ، ويتدرج منه إلى الثانى على مثال تلك الحالة ، ثم يعاد به إلى الأول فليعمل ثانية ليدق ويتناول الثانى شيئاً من تلك الدقة . ويتدرج بهما إلى الثالث ثم يرجع منه كذلك إلى المبدأ ولا يزال يفعل ذلك . وهذا ما فى وسع المجتهد » .

ثم يشير إلى زاوية الميل هذه — أو أعظم عروض القمر — فيسجل وجود اختلاف بين الآراء وعدم سنوح الفرصة له كى يتعرف على الحقيقة :

« ولم يقع على أعظم عروض القمر اتفاق إلى الآن ، فان الهند مطبقون فيه أنه أربعة أجزاء ونصف جزء (٤½) ، وبطليموس يذكر أنه وجده خمسة أجزاء . وهو فى زيج جيش الحاسب أربعة أجزاء ونصف وسدس وعشر (٤° ٤٦َ) واستناده فى جميع أعماله إلى أرصاد بنى موسى[1]. ولم يتفق لى فيه أدنى شىء يستعان به على تعرف الحال » .

ومع أنه اعترض على بطليموس فى كثير من آرائه وأرصاده ، إلا أنه لم يتوان فى أن يأخذ برأيه إذا اقتنع بصحته ، ومن ذلك زاوية الميل هذه التى وجد بعد المناقشة أن « رأى بطليموس فيه أولى بالاتباع » .

ومن المواضيع الأخرى المتصلة بالقمر والشمس والتى تناولها البيرونى فى شىء من التفصيل ، نجد الاختلاف بين مواقع القمر المرصودة من سطح الأرض وبين المواقع المثبتة فى الجداول والمنسوبة إلى مركز الأرض ، وموضوع كسوف الشمس وخسوف القمر والفرق بينهما ووصف أنواعهما المختلفة وحساب أوقاتها ومقدار الجزء المنكسف وموضعه . كما فسر أسباب ظهور الفجر قبل شروق الشمس باستنارة الغلاف الجوى وبالمثل شفق ما بعد الغروب وأوقاتهما . وفى إمكان رؤية الهلال شرح الأسباب التى تمنع رؤيته حتى مع وجوده فوق الأفق ، ثم أوضح بالطريق الهندسى الحدود النسبية بين القمر والشمس والتى عليها تعتمد ظروف رؤية الهلال ما لم تتدخل العوامل الجوية .

وعند الحديث عن النجوم (الكواكب الثابتة) أوضح الفرق بينها وبين الكواكب (الكواكب السيارة) وأسباب تسمية النجوم بالكواكب الثابتة ، وهنا يذكر أن الفرق المألوف بينهما راجع إلى حركة الكواكب فى مساراتها وتغير مواقعها فى السماء بالنسبة للنجوم ولبعضها البعض ، أما الفارق المعروف لنا حالياً عن كون الكواكب أجسام مظلمة تستمد ضوءها من الشمس فلم

---

(١) أبناء موسى بن شاكر الثلاثة أيام المأمون وهم محمد وأحمد وحسن ، أدلوا بقسط كبير فى الرياضة والفلك وأنفقوا معظم ثروتهم فى سبيل العلم .

يكن شيئاً مؤكداً فى ذلك العصر ، فعند حديثه عن الكسوف فى موضع متقدم قال :

« فأما الكواكب ، فلما لم تطرد فيها الدلائل الموجبة للقمر شكله الكرى ، تلونت آراء المجتهدين فى أنوارها فنهم من أضافها إلى مماثلة الشمس فى الاستنارة بنفسها ، ومنهم من رأى إضافتها إلى مماثلة القمر فى قبول النور من غيره » .

وسجل البيرونى أعمال العرب فى مجال النجوم ، فعند تقسيم النجوم حسب أقدارها (درجة لمعانها) أشار إلى جداول بطليموس المحتوية على النجوم وأقدارها وإلى توسط بعض النجوم بين قدر وآخر حتى أن أبو الحسين الصوفى[1] فى جداوله نقلها من مرتبة إلى أخرى . ولعل تلك أول فكرة فى تقسيم الأقدار الصحيحة إلى كسور وهو المعمول به فى الوقت الحاضر أما عن ثبات النجوم فى السماء وعدم وجود حركة لها خلاف الشروق والغروب — وهو أمر بعيد عن الصحة كما ثبت من الدراسات الدقيقة فى العصور الحديثة — فقد أشار إلى اكتشاف العرب للحركة الثانية عندما قال :

« قيل فيها أنها كلها متحركة نحو التوالى بحركة واحدة شرقية على مثال تحركها جملة بالحركة الغربية ، وأى شىء أظهر فيها من وجود إبرخس قلب الأسد[2] متقدماً للدائرة المارة على الأقطاب الأربعة[3] إلى خلاف التوالى بسدس جزء (١٠ ً) ، وكونه الآن مجاوزاً إياها إلى التوالى بأكثر من نصف برج (١٥°) . فظاهر أنه متحرك ، إلا ان شكله (أى وضعه) من سائر الكواكب (الكواكب الثابتة أى النجوم) باق على حاله ، فكلها إذن متحركة حركة مشابهة لحركته » .

ويستطرد بعد ذلك فيبرهن أن هذه الحركة للنجوم على محور. فلك البروج Ecliptic ويبحث تأثير وجود هذه الحركة على خصائص النجم كالشروق والغروب وموقعه بالنسبة للنجم القطبى ولنقطة الإعتدال ، ولم ينس هذا التأثير عندما وضع جداوله لمواقع النجوم حيث جمع ١٠٢٩ نجماً وصف مكان كل منها فى كوكبته وأعطى موقعه إلى أقرب دقيقة قوسية ، وقدره كما رآه بطليموس والصوفى . أما التصحيح الذى أضافه فكان للموقع :

« قد أثبت فى هذه الجداول ما فى كتاب المجسطى (كتاب بطليموس) من مواضع الكواكب بزيادة ثلاث عشرة درجة على أطوالها لما تقدم ذكره ، بعد العناية الصادقة بتصحيحها من عدة نسخ وتراجم مختلفة ثم إلحاق ما وجب إلحاقه بها بعد تصييره مثلها ، والاجتهاد فى تقويم ما عثر أبو الحسين ابن الصوفى على اختلال منه ، بعد استنكار أمره ، والتعجب من قلة اهتزازه لتولى تصحيح ذلك » .

وأنهى حديثه عن النجوم بذكر منازل القمر ونجومها طبقاً لرأى العرب والهند ، كما قارن بين هدف كل منهما فى دراسة تلك المنازل ، فالهند استعملتها بقصد التنجيم والتنبؤ بالحوادث بينما اهتم بها العرب ليربطوا بينها وبين أحوال السنة وفصولها وما يحدث فيها من تغير فى أحوال الجو وغيره .

وبعد النجوم جاء ذكر الكواكب ، فأعطى شرحاً هندسياً لحركاتها ، وفسر مع البرهان أسباب حركتها

---

(١) أبو الحسين عبد الرحمن بن عمر الصوفى الرازى (٩٠٣ - ٩٨٦ م) .

(٢) ألمع نجم فى كوكبة الأسد .

(٣) قطبى محور الأرض وقطبى فلك البروج (مسار الأرض حول الشمس) .

المستقيمة والإقامة والرجوع العارض[1] واختتم ذلك باقتران كل كوكبين أى باجتماعهما فى جزء واحد من فلك البروج ثم شروط حجب أحدها للآخر وحجب القمر لسائر الكواكب .

ولم يكن البيرونى ممن يؤمنون بالتنجيم ، ومع ذلك فقد اختص المقالة الأخيرة من القانون المسعودى بالحديث عنه ، ولكنه تناوله من الناحية الرياضية وطرق الحسابات الفلكية البحتة التى يحتاجها المنجمون . وليس

(١) نتيجة لحركة الأرض حول الشمس وحركة الكوكب فى نفس الوقت نشاهده وقد سار فى مداره العادى ثم إذا به يقف عن الحركة وبعد ذلك يتراجع إلى الخلف .

أدل على سخطه على المنجمين ما ذكره فى بداية هذه المقالة :

« هذه الصناعة[1] التى قصر الكتاب عليها ، على استغنائها بذاتها لنفاسة قدرها فى نفسها ، لا تكاد تميل إليها القلوب التى لا تتصور كيفية اللذة إلا فى مقدمات الآلام الجسمانية ، ولا النفع إلا فى الأمور الدنياوية . وإذا لم ترغب فيها رغبت عنها وعافتها ، فعادتها وأهلها . ولهذا السبب رجز القدماء أكوان العالم بقضاياها ، وطرقوا إلى تقديم المعرفة بها من تأثيراتها طرقاً ، أشبهت شيئاً من الإقناع ، وفننو عليها صناعة الأحكام »[2].

(١) يقصد بذلك علم الفلك الحقيقى .
(٢) يقصد بذلك التنجيم .



رسالة الغفران لأبي العلاء المعرى

بقلم
الدكتورة عائشة عبد الرحمن
(بنت الشاطئ)
أستاذة اللغة العربية وآدابها بجامعة عين شمس

صاحب الرسالة

أبو العلاء ، أحمد بن عبدالله بن سليمان المعرى التنوخي :

ولد بمعرة النعمان ، من أعمال حلب ، فى مغرب الشمس لثلاث ليال بقين من ربيع الأول عام ٣٦٣ ﻫ . وينتمى إلى قبيلة تنوخ « وهى من أكثر العرب مناقب وحسباً ومن أعظمها مفاخر وأدباً » وقد نزحت جماعة منها إلى المعرة من قديم ، فكان منهم بنو سليمان ، أجداد أبى العلاء ، وفيهم يقول « ابن العديم » مؤرخ حلب : « وأكثر قضاة المعرة وفضلائها وعلمائها وشعرائها ، من بنى سليمان بن داود بن المطهر » .

وأصيب أبو العلاء بالجدرى ، وهو فى الرابعة من عمره ، ففقد بصره . وقد حفظ القرآن صغيراً ، وقرأه بالروايات على جماعة من الشيوخ « ممن يسار إليهم فى القراءات » ثم درس اللغة والنحو على أبيه وعدد من أئمة النحاة ، كما درس علوم الإسلام ، « فكان عجباً فى الذكاء المفرط والحافظة النادرة والاطلاع الباهر على اللغة وشواهدها » .

ولقد حاول فى صباه أن يتجلد لمحنته ، ويتحدى ظروفه القاسية ، فشوهد فى شبابه « يلعب النرد والشطرنج ، ويأخذ فى صنوف اللهو والجد » ومات أبوه ، وهو فى أشد الحاجة ، إليه فأوجعه المصاب ، لكنه طوى جرحه فى أعماقه ومضى يناضل متجلداً . ثم شد رحاله إلى بغداد سنة ٣٩٩ ﻫ بعد أن ظفر بشهرة إقليمية واسعة فى حلب والشام . وكان فى عزمه أن يخوض معركة الوجود فى العاصمة الكبرى للدولة الإسلامية ، مسلحاً بذكائه وعلمه وطموحه ، لكنه صدم هناك ، حين وجد المعركة تحتاج إلى أسلحة أخرى لا يملكها ، من الدهاء والمكر والحيلة والنفاق .

وكانت رحلة حاسمة ، فصلت ما بين شطرين متميزين من حياته : ذهب إلى بغداد متفتح الأمل بعيد الطموح ، وانسحب منها بعد عام وبعض عام ، منكسر

القلب مهزوماً ، فلزم بيته فى المعرة ، وقد صمم على أن يعتزل الدنيا والناس . وعاش رهين محبسيه — العمى والعزلة — نحو نصف قرن ، يقاوم حبه للدنيا فى بسالة ، ويروض بشريته على أقسى ضروب الحرمان ، حتى أراحه الموت فى عام ٤٤٩ ﻫ من محنة الوجود وهم المكابدة .

ومكانة أبى العلاء فى أدبنا : أنه الأديب الحر الذى وجد نفسه ، وباع الدنيا لتسلم له كرامته وحرية فنه . وقد حمل أمانة الكلمة ، عدواً للزيف والنفاق والتضليل ، والبغى والظلم والاستبداد .

وترك تراثاً ضخماً من مصنفاته الأدبية واللغوية ، أحصى « ياقوت » منها نحو سبعين مصنفاً ، وعد « القفطى » منها خمسة وخمسين ، عدا ما أحرق منها وما تلف وضاع . وقال ابن حجر : « وتصانيفه فى اللغة والأدب ، أكثر من مائتى مجلد » .

ومما بقى لنا من آثاره : ديوان سقط الزند ، واللزوميات ، ورسالة الغفران ، ورسالة الملائكة[1] ، والفصول والغايات[2] ، ومجموعة من رسائله[3] ، وملقى السبيل[4] ، وعبث الوليد .

* * *

(١) طبعت مقدمتها عام ١٩٣٢ عن مخطوط بليدن ، بعناية كراتشكوفسكى . ونشرت كاملة فى دمشق سنة ١٩٤٤ عن مخطوط بالظاهرية . بعناية محمد سليم الجندى .

(٢) طبع جزء منه فى القاهرة ؛ تحقيق محمد حسن زناتى .

(٣) طبعت فى أكسفورد سنة ١٨٩٨ بعناية مرجليوث .

(٤) نشره الأستاذ حسن حسنى عبد الوهاب ، عن مخطوط بالإسكوريال فى مجلة المقتبس ، السنة السابعة .

الرســــالة

(١)

وتنفرد « رسالة الغفران » بمكانة خاصة ، نقلتها من نطاق الأدب العربى إلى النطاق العالمى .

وحتى القرن الثالث عشر الهجرى ، لم يكن المعروف عنها يتجاوز كلمات قصارا ذكرها مؤرخوه فى ترجمته . وقد اكتفى « القفطى » فى إنباه الرواة ، بإثباتها فى فهرست مصنفاته بين « رسائله الطوال التى تجرى مجرى الكتب المصنفة » وكذلك فعل « سبط ابن الجوزى » فى مرآة الزمان فذكرها بين « المصنفات الحسان لأبى العلاء » و « أبو القاسم الكلاعى المغربى » الذى أشار إليها فى إحكام صنعة الكلام ، بين رسائله « التى لها بال » .

وآخرون تحدثوا عنها فى بضع جمل : فنقل « ياقوت الحموى » فى معجم الأدباء ، أبياتاً منها قال أبو العلاء إنها لرجل من يهود خيبر يعرف بسمير ابن أدكن[1] ، ثم عقب عليها « ياقوت » بقوله :

« وهذا يشبه أن يكون شعره ، قد نحله هـذا اليهودى ! أو أن إيراده لمثل هذا واستلذاذه به ، من أمارات سوء عقيدته وقبح مذهبه » .

و « الذهبى » فى تاريخ الإسلام ، قال فى ترجمته لأبى العلاء : « له رسالة الغفران فى مجلد ، قد احتوت على مزدكة واستخفاف ، وفيها أدب كثير » .

و « الصفدى » فى الغيث المسجم ، أشار إلى الفصل الذى أملاه أبو العلاء فى بيتى النمر بن تولب » فقال : « ومن وقف على كلام أبى العلاء فى رسالة الغفران فى

(١) راجع هذه الأبيات فى رسالة الغفران ؛ تحقيق بنت الشاطىء . ص ٤٤١ من الطبعة ٣ ذخائر .

ذينك البيتين ، وكيف غير القوافى منهما ونزلها على سائر حروف المعجم خلا حرف الطاء ، علم تمكن أبى العلاء من الأدب واطلاعه على اللغة »[1].

و « ابن العديم » فى الإنصاف والتحرى ، ذكر رسالة الغفران فى تصانيف أبى العلاء ثم قال : «. .وكتبها إلى على بن منصور الحلبى المعروف بدوخلة ، جواباً عن رسالة كتبها إليه ، يعتب عليه على بن منصور فى أنه بلغه عنه أنه ذكر له فقال : هو الذى هجا أبا القاسم المغربى . فكتب إليه رسالة الغفران جواباً عنها » .

ومن مجموع هذا كله ، نخرج بأن المعروف عن الغفران ، إلى القرن الثالث عشر ، هو أنها من رسائل أبى العلاء الحسان ، الطوال التى تجرى مجرى الكتب المصنفة ، فى مجلد واحد ، وقد احتوت على مزدكة واستخفاف ، وفيها ما هو من أمارات سوء عقيدته وقبح مذهبه ، وما يدل على تمكنه من الأدب واطلاعه على اللغة . وقد كتبها إلى على بن منصور الحلبى المعروف بدوخلة ، جواباً عن رسالة كتبها إليه ، يعتب عليه فيها أنه ذكر هجاءه لأبى القاسم ابن المغربى .

وفى القرن التاسع عشر ، بدأ اسم رسالة الغفران يتردد فى الأوساط الأدبية بأوروبا ، مقترناً بالكوميديا الإلهية لدانتى ، على سبيل لمح شبه بينهما أولا ، ثم على سبيل المقارنة المنتهية إلى أن دانتى متأثر بأبى العلاء ، وقد يكون قلده وأخذ عنه !

لكن نص الرسالة لم يعرف على صورة ما ، حتى شهر يوليو عام ١٨٩٩ ، حين نشر المستشرق الإنجليزى « نيكلسون » فى « المجلة الأسيوية الملكية : .J.R.A.S » أنه ظفر بمخطوطات عربية ، أهمها رسالة الغفران ، كانت فى حوزة المستشرق شكسبير J. Shakespeare ثم قدم فى عام ١٩٠٠ ، وصفا للمخطوط ، وترجمة ملخصة للقسم الأول من الرسالة ، مع الأصل العربى، لكثير من أشعاره وفقراته . وفى عام ١٩٠٢ ، نشر نيكلسون ملخص القسم الثانى مترجماً ، مع الأصل العربى .

وكان ما نشره نيكلسون ، هو النص الذى رجع إليه المستشرق الإسبانى ، القس « ميجويل أسين بلاسيوس: M. Asin Placios » فى دراسته لرسالة الغفران مع أصول إسلامية غيرها ، وقد نشر هـذه الدراسة بالإسبانية فى مدريد عام ١٩١٩ بعنوان : La Escatologia Musulmana en la Divina Comedia . وترجمه سندر لاند H. Sunderland إلى الإنجليزية ، بعنوان : الإسلام والكوميديا الإلهيـة «Islam and the Divine Comedy» وطبـع فى لندن عام ١٩٢٦ :

وفى هذا الكتاب ، قرر بلاسيوس ، بعد دراسة واسعة متخصصة استغرقت ربع قرن : « أن أصولا إسلامية ، من بينها رسالة الغفران ، قد كونت أسس الكوميديا الإلهية » . وقد ترجم بلاسيوس فصولا من الغفران ، قابلها على نصوص من الكوميديا الإلهية .

وأحدث الكتاب دوياً فى العالم الأوروبى ، وأخذت رسالة الغفران من ذلك الحين ، مكانها فى دراسات المستشرقين ، وتتابعت البحوث والمقالات الخاصة بها ، تأييداً لنظرية أسين بلاسيوس أو معارضة لها . وفى عام ١٩٤٩ نشرت مكتبة الرسل بالفاتيكان فى روما ، كتاباً للمستشرق الإيطالى « تشيرولى » عنوانه :

---

(١) راجع هذا الفصل عن بيتى النمر ، وصنيع أبى العلاء فى تغيير قافيتهما متتبعاً حروف الهجاء . ص ١٥٤ من الطبعة ٣ ذخائر . ويلاحظ أن نسختنا لا تخلو من حرف الطاء ، كما ذكر الصفدى

« كتاب السلّم – يعني المعراج – ومسألة المنابع العربية الإسبانية للكوميديا الإلهية :

«Il Libro della Scala E La Quistione della Fonti Arabo-Spagnole della Divina Commedia.»

وفى هذا الكتاب ، يؤيد « تشيروللى » نظرية بلاسيوس ، بنشر نصوص إسلامية ، وجدت مترجمة إلى اللاتينية والفرنسية فى المكتبة الأوروبية قبل دانتى ، وذيل هذه النصوص بفصل خاص عن « دانتى والإسلام » فيه كلام عن تأثر دانتى بالغفران ، والمعراج ، وغيرهما من الآثار الإسلامية التى نقلت إلى أوروبا عن طريق إسبانيا .

* * *

وكان لهذه الشهرة العالمية للغفران ، صداها فى الشرق ، وكما حدث فى أوروبا ، بدأ اسم الرسالة يتردد هنا مقترناً بكوميديا دانتى على سبيل التشبيه ، ثم على سبيل المقارنة والقول بالأخذ والاقتباس .

ففى عام ١٩٠٤ ظهرت ترجمة البستانى لإلياذة هومير ، وفى مقدمتها يقول : « وإن من أحسن ملاحم المولدين ، ملحمة نثرية جمع فيها صاحبها شتيت المعانى وأوغل فى التصور حتى سبق دانتى الشاعر الإيطالى ، وملتن الإنجليزى ، إلى بعض تخيلاتها ، ألا وهى رسالة الغفران لأبى العلاء المعرى » .

ثم نشر جورجى زيدان كتاب تاريخ الآداب العربية ، وفيه يقول عن أبى العلاء فى الغفران : « فتخيل رجلا صعد إلى السماء ووصف ما شاهده هناك ، كما فعل دانتى شاعر الطليان فى الرواية الإلهية ، وما فعل ملتن الإنجليزى فى الفردوس المفقود ، لكن أبا العلاء سبقهما ببضعة قرون ، فلا بدع إذا قلنا باقتباس هذا الفكر عنه . وأقدمهما دانتى ، لم يظهر إلا بعد احتكاك الافرنج بالمسلمين ، والإيطاليون أسبق الإفرنج إلى ذلك »(١).

وقال الدكتور طه حسين فى رسالته عن أبى العلاء : « والفرنج يشبهونها – رسالة الغفران – بكتاب دانتى الطليانى الذى سماه La Comedia Dèvina وكتاب ملتن الإنجليزى الذى سماه الجنة الضائعة »(٢).

وقرر الأستاذ محمد كرد على : « أن أعمى المعرة كان معلماً لنابغة إيطاليا فى الشعر والخيال »(٣) ومن بعده قال الميمنى : « . . . وما ملتن الإنجليزى صاحب الفردوس الغابر إلا من الأتباع . . ومثله شاعر الطليان دانتى فى كتابه – الكوميديا الإلهية – بيد أنا أهل المشرق لم نحتفظ بمآثر أسلافنا ولم نؤمنها من بوائق الضياع »(٤).

* * *

وانتصف القرن العشرون ، ولم نضف إلى ذلك القليل الذى كتبه الأقدمون ، عن رسالة الغفران ، إلا هذه الإشارات السريعة والأحكام المرسلة ، دون أن تظهر فى الميدان دراسة عربية متخصصة ، للرسالة التى أثارت كل ذلك الاهتمام ، وقيل عنها فيما قيل ، إن صاحبها كان معلماً لنابغة إيطاليا ، وإن دانتى وملتن كانا له من الأتباع .

---

(١) جورجى زيدان : تاريخ الآداب العربية ٢ – ٣٠٥ ط دار الهلال ١٩٥٧ .

(٢) تجديد ذكرى أبى العلاء : ص ٢٦٢ .

(٣) انظر مقدمة كرد على ، لترجمة جحيم دانتى بقلم أمين شعر : ص ١٥ ط القدس ١٩٣٨ .

(٤) ص ٢ من رسالة الملائكة ، فى ذيل كتاب « أبو العلاء وما إليه » للميمنى . ط السلفية ١٣٤٥ .

وماذا عن نص رسالة الغفران ؟

فى عام ١٩٠٣ – وهو العام التالى لما نشر نيكلسون من نسخته – نشرت مكتبة أمين هندية بالقاهرة رسالة الغفران ، فى طبعة غير محققة . وجاء على غلافها أنها نقلت عن نسختين خطيتين بدار الكتب المصرية ، على حين ذيلت الطبعة بخاتمة كتبها الشيخ عبد الرحمن البرقوقى ، ونص فيها على أن هذه الطبعة منقولة من نسخة تيمور . وظهر بعد البحث أن فى دار الكتب أربع نسخ خطية للغفران ، منها نسختان بمكتبة تيمور .

وقد كانت طبعة هندية ، هى التى بين أيدى الدارسين العرب ، ومنهم الأستاذ الدكتور طه حسين الذى كتب عن الغفران بضع فقرات ، فى رسالته للدكتوراه . ثم نشرت دار المعارف كتاباً فى ٦٩٣ صفحة من القطع الكبير ، بعنوان « رسالة الغفران » شرح المرحوم كامل كيلانى . ونص الغفران فيه محرف ومبتور ، وقد أضيف إليه ما يقرب من ٤٠٠ صفحة ، ليست من الغفران أصلا ، وإنما هى مختارات من آثار أخرى لأبى العلاء .

وكنا نقرأ النص فى طبعة هندية أو المجلة الأسيوية الملكية ، فيتعثر فى أيدينا ممزق السياق غامض الإشارات مبهم الدلالة ، فصدقنا ما قيل عن تعقيده وإلغازه ، وأن أبا العلاء قصد عمداً إلى أن يقيم بيننا وبين « الغفران » الحجب والأرصاد ، كيلا نطلع على خفى سره وباطن أمره !

* * *

وحين ظهرت الحاجة إلى تحقيق نص رسالة الغفران ليكون أساساً لدراستها دراسة علمية منهجية ، بحثنا عن النسخ الخطية للرسالة ، فوجدنا أربعاً منها فى دار الكتب بالقاهرة ، ونسخة خامسة كانت مدفونة فى مكتبة سوهاج ، مكتوب عليها : « فى علم الأدب ، مجهول اسمه واسم المؤلف » كما عثرنا بعد ذلك على نسخة سادسة مدفونة فى مكتبة جامعة الإسكندرية ، بعنوان : « كتاب فى الأدب نادر الوجود جداً ، لعلى ابن منصور ، ابن القارح رحمه الله » .

وبفحص هذه النسخ الست ، لم نجد بينها نسخة أصيلة .

وكان المستشرق الألمانى « بروكلمان » قد أشار فى ترجمته لأبى العلاء بكتاب « تاريخ الأدب العربى » إلى وجود نسخة خطية من الغفران فى مكتبة كوبريللى زاده باستانبول . فلما ظفرنا بصورة منها – على ميكروفيلم – وفحصناها ، ألفيناها نسخة أصيلة ، متصلة النسب بأبى العلاء عن طريق تلميذه الخطيب التبريزى . وبمقابلة هذه النسخة على كل ما عثرنا عليه من مخطوطات الغفران ، وجدناها أصلا لها .

وعلى نسخة كوبريلى اعتمدنا فى توثيق النص وتحقيقه ، ولم نستطع مع ذلك أن نفهم رسالة الغفران فى نصها المحقق ، إلا بمقابلتها على « رسالة ابن القارح » مفتاح فهمها .

واتضح لنا أن كل ما نشر عن رسالة الغفران فى الغرب أو الشرق ، لم يعتمد على أصل : فالمستشرقون رجعوا إلى ما نشره نيكلسون منها ، وقد أخطأه فهم النص : لما أعوزه من فقه أسرار العربية ، ولأن رسالة ابن القارح لم تكن بين يديه وهو يقرأ الغفران ، بل إنه جهل شخصية ابن القارح ، فظن أنه « أبو منصور الديلمى ، وكان أبوه جندياً فى خدمة سيف الدولة » J.R.A.S. 1902/78 .

وكذلك قرئت الرسالة فى الشرق ، فى طبعة سقيمة لا أثر فيها لتحقيق أو توثيق ، وبمعزل عن رسالة ابن القارح .

وقد نشر النص المحقق للغفران فى سلسلة الذخائر عام ١٩٥٠ ، وأعيد طبعه سنة ١٩٥٧ مرفقاً بنص محقق لرسالة ابن القارح ، ثم نشرت منه طبعة ثالثة سنة ١٩٦٣

وأتاح لنا النص المحقق ، أن ندرس رسالة الغفران دراسة علمية متخصصة نالت درجة الدكتوراه فى الآداب من جامعة القاهرة ، ونشرتها دار المعارف بالقاهرة فى عام ١٩٥٣ ، ثم فى عام ١٩٦٢ . كما نشر « الدكتور أمجد الطرابلسى » دراسة عن « النقد واللغة فى رسالة الغفران » طبعت بدمشق عام ١٩٥١ .

* * *

(٣)

ونحتاج قبل أن نقدم موجزاً لرسالة الغفران ، إلى أن نسوق بين يديه إضاءة لما حول النص ، من ظروف الزمان والمكان ، وحال أبى العلاء عندما تلقى رسالة ابن القارح وأملى رده عليها .

رسالة الغفران أمليت فى أخريات الربع الأول من القرن الخامس الهجرى ، فهى من آثار أبى العلاء فى الشطر الثانى من حياته . أملاها فى صميم عزلته بمعرة النعمان ، وقد بلغ الستين من عمره ، ومضى على عودته من بغداد مهزوماً مهيض الجناح ، نحو ربع قرن من الزمان ، انطوى فيه على نفسه محزوناً ، يروضها على الصبر والاحتمال ، ويغريها براحة اليأس بعد أن تعب من الدنيـــا .

وقد أنضجته هذه السنون الطوال ، وأرهفت العزلة حسه ووجدانه ، وأوغل فى النفاذ إلى أعماق نفسه ، فانكشف له المطوى من همومه وأشواقه وجراحه لطول ما أصغى إلى نبض وجدانه ، وتمزقت حجب الوهم والمداراة ، فإذا راحة اليأس قد عزت عليه بعد أن عزت عليه قبلها نعمة الأمل ، وإذا الانصراف النفسى عن الدنيا ، بعيد المنال . .

وكان وهو يمليها ، شيخاً قطع مراحل الصبـــا والشباب والكهولة ، وأشرف على الشوط الأخير من رحلة الدنيا ، فاتجهت نفسه إلى التأمل الطويل فى مصير الإنسان .

أما لماذا أملاها ؟ فظاهر الأمر أنها كتبت رداً على رسالة بعث بها إليه أديب حلبى من معاصريه . وهذا يقتضى أن نعرف الأسباب التى دفعت ابن القارح إلى كتابة رسالته . و « ابن العديم » قد ذكر سبباً منها ، هو ما بلغه من أن أبا العلاء قال ، لما ذكر له ابن القارح : هذا الذى هجا أبا القاسم ابن المغربى .

ونقرأ « رسالة ابن القارح » فتزيد هذا الموقف بياناً ، وتقدم لنا سببين ظاهرين :

أولها : أن « أبا الفرج الزهرجى : كاتب نصر الدولة » كان قد كتب رسالة إلى أبى العلاء ، وسأل ابن القارح إيصالها إليه . فسرق عديله رَحلا له ، فيه هذه الرسالة ، فوجب الاعتذار عن ضياعها .

والثانى : أن ابن القـــارح سمع أنه ذُكر لأبى العلاء ، فلم يعرفه إلا بهجائه لأبى القاسم ابن الوزير المغربى . وابن القارح قد كان صنيعة آل المغربى ، وطالما غمروه ببرهم ونعمتهم حين كانت الدنيا لهم . فهجاؤه أبا القاسم ، بعد أن دارت الدنيا عليهم ، ظاهرة غدر وجحود ، تنم عن لؤم النفس وشر الطبع . وقد فطن ابن القارح إلى ما تدل عليه عبارة أبى العلاء ، عن سوء رأيه فيه ، فكتب رسالته يبرر هجاءه لأبى القاسم ،

ويعبر عن ارتياعه من أن يستشر أبو العلاء طبعه ، فيقول :

« بلغني عن مولاي الشيخ أدام الله تأييده، أنه قال وقد ذكرت له : أعرفه خبراً هو الذى هجا أبا القاسم على بن الحسين المغربى ! فذلك منه — أدام الله عزه — رائع لى ، خوفاً أن يستشرّ طبعى وأن يتصورنى بصورة من يضع الكفر موضع الشكر » .

وفى ضوء هذا نفهم لم استهل أبو العلاء رده على ابن القارح ، بمقدمة غريبة سيطر عليها جو الحيّات والسم والسواد — على ما سنشير إليه بعد — كما نفهم ما فى القسم الثانى من الرسالة ، من فصول ساخرة عن النفاق ، وعن توبة ابن القارح وحججه الخمس !

وتعطينا رسالة ابن القارح ، سبباً آخر لكتابتها . فمنها نعلم أن الرجل بعد أن جاوز السبعين من عمره ، وتعب من الرحلة والسعى والنضال ، أحب أن يريح شيخوخته بالاستقرار فى بلده « حلب » . ومن ثم حرص على أن يتصل الود بينه وبين شيخ المعرة : أديب العصر وإمام العربية فى الشام . ولم يكن بين الاثنين سابق تعارف أو لقاء . فأحب ابن القارح أن يقدم نفسه إلى شيخ المعرة ، فى رسالة إخوانية مطولة ، يبدو فيها الحرص على الإعلان عن بضاعته من اللغة والأخبار ، ومحفوظه من الأشعار ، والتحدث عمن لقى من أعلام العصر وشيوخ العربية .

وذلك أيضاً مما يفسر لنا حرص أبى العلاء ، على التفنن فى أماليه اللغوية والأدبية ، جرياً على عادة أدباء عصره فى رسائلهم الإخوانية التى تجرى مجري الكتب المصنفة ، ورداً على ابن القارح بما يبهره ويرده إلى شيء من التواضع !

على أنه لم يكد يبدأ إملاء جوابه ، حتى انصرف عن رسالة صاحبه ، فى رؤيا عجيبة من رؤى اليقظة ، انطلق به فيها إلى عالم آخر تمثل فيه جنته وناره ، ثم آب من رؤياه ، ليستأنف الرد على ما فى رسالة ابن القارح .

(٥)

والرسالة — على هذا — تتكون من مقدمة وقسمين رئيسين :

والمقدمة فى جملتها ، من الأمالى اللغوية والأدبية ، وقد ساقها أبو العلاء بأسلوب الإلغاز وهو فن بديعى ولع به أصحاب الصنعة الأدبية فى عصر أبى العلاء .

ففى مستهل الرسالة ، أراد أبو العلاء أن يعرب عما يضمر قلبه من الود لابن القارح ، فاختار أن يلغز عن ذلك بأن الله يعلم أن فى مسكنه حماطة — وهى شجرة تألفها الحيات — تضمر له من الود ما لا تضمره أم لولدها ، سواء أكانت من ذوات السم أو من غيرهن ! ومضى فألغز عن القلب بالحضب — وهو ذكر الحيات — وبالأسود وهو ثعبان ! مفسراً اللغز فى كل مرة ، ومعقباً عليه بحديث لغوى وشواهد من الشعر ، فى الحماطة والحضب والأسود وأبى الأسود ، وسودة وسوادة والأسودين !

ولا أذكر أن أحداً من الدارسين قد التفت قبل اليوم ، إلى هذه المقدمة الثعبانية السوداء ! وإنما شغلنا بتفسير ألفاظها ، والاستدلال بها على براعة أبى العلاء وثراء معجمه اللغوى ، عن فهم عالمه النفسى وهو يلقى صاحبه بمثل هذه التحية التى لا نعرف لها نظيراً فى الرسائل الإخوانية . والذى أطمئن إليه ، هو أن أبا العلاء أصغى إلى رسالة ابن القارخ ، وهو ضيق النفس بما فيها من ملق ونفاق وخبث ، مشمئز من

إسرافه فى ذم أبى القاسم المغربى تبريراً لهجائه إياه بعد أن تنكرت له الدنيا . فلما بدأ يملى رده ، صدر فيه عن وجدان منفعل بهذا الاشمئزاز والضيق ، فجاء جو المقدمة مشحوناً بالحيات فى نعومتها السامة ، وفى تلويها وتسللها وتبديلها لجلودها مع دورة الفصول ، ثم بهذا السواد الذى شارك السم والحيات فى السيطرة على جو المقدمة .

ويبدأ القسم الأول من الغفران ، بخبر عن وصول رسالة ابن القارح ، المفتتحة بتمجيد الله ، ومن هذا التمجيد ، كان المنطلق إلى العالم الآخر ، ففى قدرته تعالى أن يجعل كل حرف من كلمات ابن القارح فى تمجيده ، معراجاً من نور يعرج بالشيخ — ابن القارح — إلى عالى السماوات . وقد غُرس له بفضل هذا الكلم الطيب ، شجر فى الجنة ، يجلس الشيخ فى ظله مع من اصطفى من ندامى الفردوس ، وكلهم من علماء اللغة ورواة الشعر[1]. وهم فى المجلس يتذاكرون ويتناشدون الأشعار ، والولدان المخلدون قيام وقعود فى خدمتهم ، والكئوس من الفضة والذهب ، والأباريق من صنوف الجوهر ، يغترفون بها الشراب من أنهار خمر الجنة وعسلها المصفى . وإذ يذكر الندامى ما قال شعراء الدنيا الفانية ، فى الخمر ونشوتها وكئوسها وأباريقها ، يجىء ذكر الأعشى ، فيتمنون لو أنه كان بينهم يطربهم بشعره . فلا يكادون يعربون عن هذه الأمنية ، حتى يمثل أمامهم « الأعشى » شاباً أحور العينين ! ويعجبون لوجوده فى الجنة وقد مات كافراً وأقر على نفسه بالفاحشة ، ويسألونه : بم غفر له ؟ فيجيب بأن قصيدته الدالية التى نظمها فى مدح الرسول صلى الله عليه وسلم ، قد شفعت له فأدخل الجنة على ألا يشرب خمراً ، لأنه كان فى طريقه إلى الرسول ، ليسلم وينشده القصيدة ، فصدته قريش ، وحبه للخمر !

وينظر « ابن القارح » فى رياض الجنة فيرى قصرين منيفين ، عليهما لافتتان باسم عبيد بن الأبرص وزهير ابن أبى سلمى ، وإذ يسألهما : بم غفر لهما وقد ماتا فى الجاهلية ؟ يجيب عبيد أنه نال ثواب بيته :

من يسأل الناس يحرموه
وسائل الله لا يخيب !

ويجيب زهير بأنه كان فى الدنيا ينفر من الباطل ، وقد رأى فيما يرى النائم حبلا نزل من السماء ، من تعلق به من سكان الأرض سلم . فعلم أن نبياً سوف يُبعث ، وأمر أبناءه ، إن قام فيهم قائم يدعو إلى عبادة الله ، فليطيعوه ، ثم إنه القائل فى الجاهلية :

فلا تكتمن الله ما فى نفوسكم
ليخفى ، ومهما يكتم الله يعلم
يؤخر ، فيوضع فى كتاب ، فيدخر
ليوم الحساب ، أو يعجل فينقم

ويسأل ابن القارح عبيد بن الأبرص عن « عدى بن زيد » فيدله عليه فيلقاه ويسأله : بم غفر له ؟ فيجيب إنه كان على دين المسيح ، ومن كان من أتباع الأنبياء قبل أن يبعث محمد فلا بأس عليه ، وإنما التبعة على من سجد للأصنام . ويستنشده الشيخ قصيدته الصادية :

أبلغ خليلى عبد هند فلا
زلت قريباً من سواد الخصوص

ويناقشه فى بعض ألفاظها ، لكن عديا يزهد فى هذه المناقشة اللغوية ، ويدعوه إلى رحلة صيد ، فيشفق ابن القارح من ركوب الخيل ويذكر مصارع بعض من ركبوها ، فيتبسم « عدى » ضاحكاً ، ويذكره بأن أهل

(١) هم : المبرد ، وابن دريد ، ويونس بن حبيب ، والأخفش ، وثعلب ، وسيبويه ، والكسائى ، وأبو عبيدة ، والأصمعى .

الجنة لا يحيق بهم ضر ! ويركبان سابحين من خيل الجنة ، فيلقيان فى رحلتهما النابغتين : الذبيانى والجعدى ، يتحادثان أمام قصرين من الدر ! ويطول حديث الشيخ معهما فى مسائل تتعلق بشعرهما . ثم يلتئم جمع الشعراء والأدباء ، ويمر سرب من إوز الجنة ، ينتفضن فيصرن كواعب حساناً بأيديهن المزاهر وآلات الطرب ، ويسألهن الشيخ أن يصنعن لحناً بعد لحن فى شعر للنابغة الذبيانى ، فيأتين بالألحان المطلوبة ، ببراعة فذة ، ويفد على المجلس لبيد بن ربيعة ، ويخطر لهم غنـاء المغنيات بالفسطاط أو مدينة السلام ، بشعر للمخبل السعدى ، فتندفع المغنيات – من إوز الجنة – مستجيبات لما يطلبون .

لكن صفو المجلس لا يلبث أن يعكر بمنافرة بين الأعشى والجعدى ، يتبادلان فيها أفحش السباب ، ويثب الجعدى على الأعشى فيضربه بكوز من ذهب . ويكره الشيخ هذه العربدة فيحذرهما من عاقبتها ، ثم يقترح أن يصحب كل واحد من أهل المجلس ، إحدى هؤلاء القيان ، لتطربه فى منزله ، لكن لبيد بن ربيعة يذكرهم بأنهن كن فى الأصل سرباً من الإوز ، ولا يأمن القوم لو صحبوهن إلى منازلهم ، أن يشيع الخبر فى الجنة فيُسموا أزواج الإوز ! فتضرب الجماعة عن اقتسام القيان . .

ويمر « حسان بن ثابت » بالمجلس ، فيدعونه للمحادثة ويسألونه فى أبياته الخمرية التى جاءت فى قصيدته الهمزية ، فى مدح الرسول . ثم يفترق المجلس ويستأنف الشيخ طوافه فى رياض الجنة ، فيلقى خمسة نفر ليس فى أهل الجنة أجمل من عيونهم ! وإذا هم عوران قيس : تميم بن أبى بن مقبل ، وعمرو بن أحمر ، والشماخ ، والراعى النميرى ، وحميد بن ثور . ويطيل مساءلتهم فى شعرهم ، فيعجبون لحفظه ، وكأنه لم يشهد أهوال الحشر .

* * *

وهنا يروى « ابن القارح » مشهد الحشر ، وكيف شق عليه وأرهقه ، فخطر له أن يتقرب إلى خزنة الفردوس بقصائد ينظمها فى مدحهم ، لعلهم يعجلون بإدخاله الجنة ! غير أنهم لم يحفلوا بهذا الشعر ، وسألوه أن يفصح عن رغبته . فلما فعل ، أنكروا عليه أن يتصور أن يأذنوا له فى دخول الجنة بغير إذن من رب العزة ! وينصح له أحدهم – وقد عرف أنه من أمة العرب – أن يستعين على مطالبه بنبى العرب . فما زال الشيخ يتوسل بآل البيت حتى تحدثوا فى أمره إلى السيدة فاطمة الزهراء وقالوا : « هذا ولى من أوليائنا قد صحَّت توبته ، ولا ريب أنه من أهل الجنة . وقد توسل بنا إليك صلى الله عليك فى أن يراح من أهوال الموقف » فقبلت السيدة رجاءهم وعهدت إلى أخيها « إبرهيم » عليه السلام ، فى أن يصحبه إلى أبيها الرسول . فسأل صلى الله عليه وسلم عن عمله فوجده من أهل الجنة ، فشفع له .

وعبر الشيخ الصراط بمعونة جارية للسيدة فاطمة حتى وصل إلى باب الجنة ، لكن خازنها « رضوان » أبى أن يأذن له بالدخول وليس معه جواز ! فالتمس منه الشيخ أن يعطيه ورقة من شجرة صفصاف – على باب الجنة من داخل – ليعود بها إلى الموقف فيأخذ عليها جوازاً ! ورفض « رضوان » أن يخرج شيئاً من الجنة ، بغير إذن من العلى الأعلى . .

وفى غمرة يأسه وحيرته ، التفت إليه إبراهيم عليه السلام – وكان قد سبقه إلى الجنة – فرآه متخلفاً عنه ، فجذبه جذبة أدخلته الفردوس . وكان مقامه بالموقف

ستة أشهر فقط من شهور الدنيا ، فلذلك لم تنزفه أهوال الحشر ولا نهكه تدقيق الحساب ، فبقى عليه حفظه .

وبعد أن يقص الشيخ على عوران قيس ، قصة المحشر ، ويصف لهم لقاءه هناك بأبى على الفارسى وقد أحاط به قوم من العرب يسألونه عن روايته لشعرهم ، ويحاسبونه على أخطائه أقسى حساب ، يستأنف محادثته الأدبية مع عوران قيس واحداً بعد الآخر ، إلى أن يعرض لهم « لبيد بن ربيعة » فيدعوهم إلى منزله بالقيسية — حى من أحياء الجنة — وهناك يرون ثلاثة بيوت ليس فى الجنة نظيرها بهاء وحسناً . ويخبرهم لبيد ، أنها أبيات ثلاثة من شعره ، قالها فى الدنيا :

إن تقــوى ربنا خــير نفَل
وبإذن الله ريْــثى والعجــلْ
أحمــد الله فــلا نــدَّ له
بيديه الخــير ، ما شاء فعــل
من هــداه سبل الخير اهتدى
ناعم البال ، ومن شاء أضل

صيرها الله تعالى أبياتاً فى الجنة ، بفضله وكرمه .

ويقيم ابن القارح مأدبة يدعو إليها كل من فى الجنة من الشعراء واللغويين والمتأدبين ، فتنحر الذبائح وتعد أشهى الأطعمة ، ويدعى من فى الجنة من مشهورى المغنين والمغنيات : أمثال الغريض ومعبد وابن مسجح وابن سريج والموصليين ، وبصبص ودنانير وعنان والجرادتين . وتدور مناقشة بين علماء اللغة حول اشتقاق إوزة ، يفترّق المجلس بعدها ، ويخلو ابن القارح بحوريتين ، يلفته من إحداهما طيب رائحة فمها ، ومن الأخرى بياضها الناصع ! فتخبره الأولى أنها كانت تدعى فى الدار الفانية « حمدونة الحلبية » وقد طلقها زوجها — بائع السقط — لرائحة كرهها من فيها .

وتخبره الأخرى أنها « توفيق السوداء » التى كانت تخدم فى دار العلم ببغداد ، وتخرج الكتب إلى النساخ .

ويزهد ابن القارح فيهما بعد الذى سمعه منهما . ويسأل أحد الملائكة عن الحور العين اللواتى لم يكن من نساء الدنيا ! فيرشده الملك إلى شجر الحور ، حيث يكسر إحدى الثمار فتخرج منها حورية باهرة الجمال ، تخبره أنها كانت تمنى بلقائه قبل أن يخلق الله الدنيا ! فيسجد الشيخ لله شكراً ، ويخطر له وهو ساجد أن هذه الحورية ، على حسنها ، نحيلة ضاوية ، ثم لا يكاد يرفع رأسه من السجود ، حتى يرى لها ردفاً ضخماً يهوله ، فيقال له : أنت مخير فى تكوين هذه الجارية كما تشاء !

* * *

ويبدو للشيخ أن يطلع على أهل النار ، فيركب بعض دواب الجنة ويسير ، فيمر فى طريقه بجنة العفاريت حيث يلقى شيخاً من الجن المؤمنين ، يسمعه قصيدتين مطولتين من عجيب نظمه ! ثم يستأنف مسيره ، فيرى أسد القاصرة الذى افترس « عتبة بن أبى لهب » بعد أن دعا الرسول ربه أن يسلط عليه كلباً من كلابه . ومن بعد الأسد ، يقابل الذئب الذى كلم الأسلمى . ثم يرى فى أقصى الجنة بيتاً حقيراً وفيه رجل ليس عليه نور أهل الجنة ! يخبره أنه « الحطيئة » وصل إلى الشفاعة بالصدق فى قوله :

أبت شفتاى اليوم إلا تكلما
بهجر فلا أدرى لمن أنا قائله
أرى لى وجهاً قبح الله خلقــه
فقبح من وجــه وقبح حامله !

ويعجب الشيخ ، لم لم يغفر له بقوله :

من يفعل الخير لا يعدم جوازيه
لا يذهب العرف بين الله والنــاس

فيجيب الحطيئة : سبقني إلى معناه الصالحون ، ونظمته ولم أعمل به ، فحرمت الجزاء عليه !

وبعد أن يسأله عن « الزبرقان بن بدر » يخلفه ويمضى ، فإذا هو بالخنساء قريبة المطلع إلى النار ، تخبره أنها أحبت أن تنظر إلى « صخر » فرأته كالجبل الشامخ ، والنار تضطرم فى رأسه ، وقد صح مزعمها فيـــه :

وإن صخرا لتأتم الهـــداة به

كأنه عـــلم فى رأسه نـــار

ويلقى ابن القارح فى النار ، إبليس اللعين . ويدور بينهما حوار عنيف ، يسأل فيه إبليس عن « بشار » فإذا هو أمامهما يسام سوء العذاب ، لكن عذابه لم يصرف « ابن القارح » عن مساءلته فى أخبار دنياه ، ومناقشته فى شعره ، ويفعل مثل ذلك مع من لقى من شعراء النار : امرئ القيس ، وعنترة العبسى ، وعلقمة ابن عبدة ، وعمرو بن كلثوم ، والحارث اليشكرى ، وطرفة بن العبد ، وأوس بن حجر ، وأبى كبير الهذلى وصخر الغى ، والأخطل التغلبى ، ومهلهل ، والمرقشين والشنفرى ، وتأبط شرا .

حتى إذا قضى من محاورتهم مأربه ، انطلق عائداً إلى الجنة ، فمر فى طريقه إلى منزله بأبينا آدم حيث سأله فى الشعر المنسوب إليه ، وفى لغة أهل الجنة ، ثم مر بروضة الحيات ، فسمع عجباً من رواية إحدى الحيات للشعر ، وفقه حية أخرى بالقراءات ، وقد كانت تسكن فى جدار بيت أبى الحسن البصرى ثم انتقلت منه إلى بيت أبى عمرو بن العلاء ، ثم إلى جوار حمزة بن حبيب ، ففقهت قراءة القرآن !

وعرج فى طريقه على جنة الرُّجَّز ، حيث قابل منهم « الأغلب العجلى ، والعجاج ورؤبة وأبا النجم وحميد الأرقط وعذافر بن أوس وأبا نخيلة » وصارحهم برأيه فى الرجز ، وقرر أن مكانهم المتواضع فى الجنة ، على قدر منزلتهم الهابطة فى الشعر ، إذ الرجز أضعف القصيد !

وتنتهى الرحلة بوصول ابن القارح إلى محله المشيد فى دار الخلود .

وبانتهائها ينتهى القسم الأول من « رسالة الغفران »

* * *

ويليه القسم الثانى ، وفيه يرد أبو العلاء على ما جاء فى رسالة « ابن القارح » إليه ، فقرة فقرة ، مستطرداً خلال رده ، إلى أمال لغوية وأدبية ، ومتعرضاً لقضايا نقدية وتاريخية هامة ، مما شغل أئمة العربية فى عصر الغفران وما قبله .

وقد أطال أبو العلاء فى هذا الفصل ، الحديث عن النفاق والمنافقين ، وعن الزندقة والزناديق ، تعليقاً على ما تعرض له ابن القارح من أمرهم .

وأورد أبو العلاء نصوصاً من شعرهم ومرويات من أخبارهم ، ثم استطرد يتحدث عن الفرق والمذاهب : الإمامية والمعتزلة والأشاعرة والشيعة والكيسانية . . وهذا الحديث الطويل عن الزندقة ، كان موضع ريبة من مؤرخى أبى العلاء ، فذكر ياقوت « أن إيراده لمثل هذا الشعر واستلذاذه به من أمارات سوء عقيدته وقبح مذهبه » وقال الذهبى عن الغفران : « وفيها مزدكة واستخفاف » وإن كنا نرى فى رسالة « ابن القارح » ما يفسر الموقف .

(٦)

وبين قسمى الرسالة فرق واضح : فأولها عمل فنى تبدو فيه شخصية أبى العلاء الأديب ، وقد كانت رحلته

إلى العالم الآخر ، هى التى شغلت الدارسين الأوربيين لما رأوا من ملامح الشبه بينها وبين الكوميديا الإلهية .

وما تزال قضية تأثر دانتى بأبى العلاء موضع خلاف ، على أنه مهما يكن الرأى فيها ، فالذى لا شك فيه أن لرحلة أبى العلاء قيمتها الكبرى ، من حيث هى أثر فنى مبتدع ، ولما تكشف لنا من عالمه النفسى فى تلك المرحلة من حياته : عالم أديب بشر ، ضرير مقيد محروم .

فجنة أبى العلاء ، أهلها اللغويون والشعراء ، ومن يقوم على خدمتهم من الولدان المخلدين ، والمغنين والمغنيات . وأبونا آدم جيء به ليسأل فى قضايا شعرية ولغوية ، والجن المؤمنون شعراء بارعون ، والحيات يروين الشعر ، وفيهن من لها علم بالقراءات . والشعراء يغفر لهم بأبيات قالوها من الشعر ، ومنازلهم فى الجنة ، حسب درجتهم فى الشعر ما بين رجز وقصيد . والقيان يغنين بمختارات من الشعر ، والراقصات يرقصن على نغمه وإيقاعه . وحديث الندامى لغة وشعر ، ويتنافر المتنافرون ويتخاصم المتخاصمون فى الجنة حول مسائل لغوية ومرويات من الشعر . وما قاله شعراء الخمر واللهو فى الدنيا ، يعرض مشخصاً — بفن تمثيلى — فيما يتمتع به أهل الجنة .

وجنة أبى العلاء جنة بشر ، عاش أكثر عمره مقيداً حبيساً يجاهد أهواء بشريته وأشواقها ، فلم يطق أن يتمثل جنته هادئة تنعم بالسكينة والسلام ، بل ملأها حركة وضجيجاً ، ورقصاً وغناء ، ونزهة وصيداً . ويعلو الصوت فيها حتى يصير صياحاً وصخباً ، وتعنف الحركة حتى تصير عربدة ، ويحتدم الخصام حتى يئول إلى منافرة وعراك !

على أن هذه الحركة الحسية ، لا تكاد تقاس إلى الحركة النفسية العنيفة التى تجيش بها نفوس أهل جنته ، فهم لا يبرأون من حنين وتشوف وانتظار ، وحذر وإشفاق ، وعتاب وإغراء ، ونشوة واشتهاء ، وغيظ وغضب ، وتعيير وسخرية ، وخيبة وقهر . .

وأبو العلاء الذى حرم على نفسه كل متع الدنيا ، حشد فى جنته كل ما خطر على باله وتمثلته بشريته المحرومة المكبوتة ، من صنوف المتع الحسية والملاذ المادية . وأسرف فى ذلك حتى جاء بهذه المتع مشخصة ممثلة ! واللافت هنا أن أبا العلاء يحب ألا تخلو جنته من ملامح دنيانا : فالقصور عليها لافتات بأسماء الشعراء ، ودخول الجنة لا سبيل إليه بغير جواز مكتوب ، وفى الجنة خيل لهواة الصيد ، وناقة لمن يشتهى أن يحلب اللبن ! والشيخ يأمر أن يكون بين طهاة مأدبته طهاة حلب ، ويشتهى أن يقدم له مع أشربة الجنة ، شراب الفُقّاع الذى كان الطوافون يدورون به فى طرقات الدنيا !

ولا يحتاج الموعودون السعداء إلى أن يعبروا عما يشتهون ، بل يكفى أحياناً أن تخطر لأحدهم الرغبة ، أو يهجس فى خلده الشوق ، فيجد ما اشتهى حاضراً ماثلا !

والجنة لن تكون جنة لأبى العلاء ، وفيها أعمى أو ذو عاهة ! بل ليس يكفيه أن يرتد الأعمى بصيراً ، والأعشى أحور ، والأعور سليم العينين ، وإنما يلتمس لكل من ابتلى بعاهة فى الدنيا ، أن يعوض عنها فى الآخرة تعويضاً لا يقترحه إلا المبتلى المحروم : فأحدُ أهل الجنة بصراً ، شاعر شكا من ضعف بصره فى الدنيا فقال :

أرى بصرى قد رابنى بعد صحة
وحسبك داء أن تصح وتسلما !

وأنضرهم شباباً ، شاعر شاخ فى الدنيا حتى سئم تكاليف الحياة . وأجملهم عيوناً عوران قيس ! وأطيب نساء الجنة رائحة فم ، امرأة طلقها زوجها بائع السقط لأنه كره رائحة فمها ، وأنصعهن بياضاً جارية سوداء كانت تخدم فى دار العلم ببغداد !

وفى المحشر ، نري عراكاً بين أبى على الفارسى وجماعة من العرب ، لأنه أخطأ فى رواية شعر لهم . ونرى ابن القارح يحاول التقرب إلى خزنة الجنة بقصائد نظمها فى مدحهم .

وكذلك الأمر فى الجحيم : «بشار» قد أعطى عينين بعد الكمه ، وابن القارح يسأل خزنة النار عن مهلهل ، فيعرفه بأنه الذى يستشهد النحويون بقوله كذا وقوله كذا ! والحوار مع شعراء النار - والشيخ لم يلق غيرهم - فى الشعر واللغة والرواية والانتحال . وهو يواسيهم فى عذابهم ويحزن لبلواهم ويصغى إلى شكواهم ، دون أن يجردهم من عواطف بشريتهم . بل إنه سمح لأوس بن حجر أن ينفس عن كربه بمثل قوله ، حين سأله الشيخ عن أبيات تروى له وللنابغة :

« قد بلغنى أن نابغة بنى ذبيان فى الجنة فاسأله عما بدا لك فلعله يخبرك ، فإنه أجدر بأن يعى هذه الأشياء . فأما أنا فقد ذهلت : نار توقد وبنان يعقد ، إذا غلب علىّ الظمأ رُفع لى شىء كالنهر ، فإذا اغترفت منه لأشرب ، وجدته سعيراً مضطرماً . ولقد دخل الجنة من هو شر منى ، ولكن المغفرة أرزاق كأنها النشب فى الدار العاجلة ! » .

(٧)

وأبو العلاء فى تصوير عالمه الآخر ، متأثر دون ريب ، بما فى البيئة الإسلامية من وصف للحياة الأخرى ونخص بالذكر : الجنة والنار فى القرآن الكريم ، والمرويات الإسلامية عن الثواب والعقاب والشفاعة ، فى كتب الحديث والتفسير وقصة المعراج ، ثم ديوان الشعر العربى للجاهلية وصدر الإسلام ، بما فيه من وصف للمتع والملذات وفنون اللهو والطرب والمتعة ، نقلها أبو العلاء إلى جنته . وكذلك الأساطير العربية التى عرفت فى البيئة الإسلامية ، عن أفاعيل الجن ومغامراتهم وشجر الحور .

لكن أبا العلاء ، صاغ عالمه الآخر صياغة فريدة لها طابعها المتميز ، فلم ينقل شيئاً من هذه المرويات إلا بعد أن ينفذ به إلى أعماق وجدانه ، ويستجيب فيه لما تنفعل به نفسه من أشواق وهموم . وقد أضاف إلى كل ما وعاه من مرويات عن الجنة والنار ، وأوصاف للملذات والعذاب ، مواد جديدة من صميم ذاتيته وأحلام يقظته ، فجاءت الصورة علائية أصيلة متميزة .

وفيها جديد من الفن الأدبى لم يعرفه النثر العربى قبل أبى العلاء إلا فى محاولات جزئية قاصرة ، ولا أعنى بالجديد أن أبا العلاء تخيل عالماً آخر نقل إليه دنياه كما أرادها وتمثلها ، وإنما الجديد حقاً هذا الإخراج التمثيلى الذى عرض فيه مشاهد عالمه الآخر ، على سبيل التشخيص الذى يشبه الفن المسرحى ، مع تقدير ما يفصلنا عن رسالة الغفران من قرون ذات عدد .

ومسرح الأحداث هو الجنة والمحشر والنار . وابن القارح هو البطل الذى يربط هذه الأبعاد الثلاثة من أول العرض إلى آخره . والعرض يعتمد أساساً على الحركة والحوار ، وكثيراً ما تصحبه موسيقا تصويرية من الشعر المعبر عن المشهد المشخص أو الممهد له : فمشهد الصيد مثلا يبدأ بإنشاد قصيدة لعدى بن زيد فى رحلة صيد ، يعقبها انطلاق عدى وابن القارح على

تحبين من نجب الجنة ، إلى حيث تبدو لها خيطان النعام وأسراب الظباء ! وأبو ذؤيب الهذلى يُرى فى الجنة وبين يديه ناقة عائذ مطفل يحتلبها ، ويخلط حليبها بماء الكوثر وعسل من خلايا الجوهر : تشخيصاً لقوله :

وإن حـــديثاً منك لو تعلمينه
جنى النحل فى ألبان عوذ مطافل
مطافيـــل أبكار حديث نتاجها
تشاب بماء مثل ماء المفـــاصل

وحين يشتهى ابن القارح الحور العين ، ممن أنشأهن الله فى الجنة إنشاء ، يسأل أحد الملائكة عنهن ، فيمضى به إلى شجر الحور ، حيث يقطف إحدى الثمار ويكسرها فتخرج منها حورية باهرة الجمال . . ثم يتغير المشهد فنراه يطلب إليها أن تتبعه ، ويمضى بها متخللا هضاب الفردوس وكثبان الجنان ، فتقول له : أظنك تحتذى بى فعال الكندى فى قوله :

فقمت بها أمشى ، تجر وراءنا
على إثرنا أذيال مرط مرحّـــل
الأبيات

ويعرض له حديث امرئ القيس فى «دارة جلجل» فينشئ الله جلت عظمته حوراً عيناً يسبحن فى نهر من أنهار الجنة ، وفيهن من تفضلهن كصاحبة امرئ القيس . ويعقر لهن «ابن القارح» الراحلة ، فيأكل ويأكلن من لحمها ما يقصر الوصف عن بيان إمتاعه ولذاذته !

والخنساء فى أطراف الجنة ، تنظر إلى أخيها صخر ، فإذا هو كالجبل الشامخ والنار تضطرم فى رأسه ، تجسيما لقولها فيه :

وإن صخرا لتأتم الهـــداة به
كأنه عـــلم فى رأسه نـــار

وأبو العلاء فى هذا المجال التشخيصى التمثيلى مبتدع لايجاريه أديب عربى آخر ، إلى عصر شوقى . ومن الدارسين العرب(١)من يقرنون رسالة الغفران برسالة من عصرها هى «رسالة التوابع والزوابع لابن شهيد الأندلسى»(٢)دون أن يلحظوا هذا الفارق الجوهرى الذى يميز رسالة الغفران عن سواها .

أما القسم الثانى من الغفران ، فهو الذى ينطبق عليه قول القدامى : «رسالة إخوانية مطولة تجرى مجرى الكتب المصنفة» وتبدو فى هذاالقسم شخصية أبى العلاء العالم اللغوى والناقد الأدبى والاجتماعى لعصره .

والواقع أن رسالة الغفران بقسميها ، تستطيع أن تقدم لنا قيما جديدة لتراثنا الأدبى ، لها ارتباط وثيق بما يشغلنا من قضايا أدبنا المعاصر :

ففى قضية عزلة الأديب ، أو ما يعرف فى عصرنا بالأبراج العاجية ، يصحح أبو العلاء فكرتنا عنها ، حين يقدم لنا فى آثاره ، نماذج أصيلة لأديب يعيش فى أبراج من فولاذ ، لكنها لم تعزل وجدانه ولم تسدل الغطاء على بصيرته ، بل لعلها أعانته على الانصراف إلى تأملاته وأتاحت له أن يجد نفسه ، وتؤكد رسالة الغفران — وبخاصة فى القسم الثانى — أنه البصير الذى خبر الدنيا كما لم يخبرها الغارقون لأذقانهم فى خضمها ، المعتزل الذى خاض معركة الحياة كما لم يخضها الضاربون فى غمارها .

---

(١) انظر : أحمد ضيف ؛ بلاغة العرب فى الأندلس ص ٤٨ . زكى مبارك : النثر الفنى فى القرن الرابع ص ٢٦٠ — وانظر أيضاً فصل «الغفران ورسالة التوابع والزوابع» فى كتاب «الغفران» لبنت الشاطىء ص ٢٩٤ : ٣١٠ ط ٢ المعارف بالقاهرة .

(٢) نص الرسالة ، مع ترجمة ابن شهيد ، فى الجزء الأول من كتاب «الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة» لابن بسام — ط جامعة القاهرة .

ورحلته إلى العالم الآخر ، تسجل صدى انفعاله بالدنيا وتجربة عزلته عنها ، وإنسانية معاناته للحياة وبينه وبينها كثيف الحجب والأستار . فما كانت رؤياه العجيبة إلا انسحاباً وجدانياً من دنيا لم يرض عن أوضاعها .

والرسالة توصل فهمنا لحرية الأديب ، فهذا الرجل الذى اشترى حرية الضمير وشرف الكلمة وشجاعة الرأى ، بكل ما فى الدنيا ، يكشف لنا فى رسالة الغفران عن مجاهدته الطويلة القاسية لأشواق بشريته ، ويؤكد لنا أنه لم يسترح قط من حب الدنيا ، ولا نفض يديه منها ووطئها بقدميه — كما وهِم واهمون — فى اللحظة التى قرر فيها الانسحاب إلى محبسه . فلقد أملى رسالة الغفران وهو فى الستين من عمره ، بعد أن أمضى فى عزلته ما يقرب من ربع قرن ، فكشف الحجاب عن كل ما كان يعانى ويكابد ، ثم كانت ذروة المأساة ، حين فرغ من نفض أشواقه وهمومه ، وارتد من رؤى يقظته إلى واقعه المر الأليم ، فسجل فى القسم الثانى من الرسالة اعترافه الرهيب المؤثر : « قد كدت ألحق برهط العدم ، من غير الأسف ولا الندم ، ولكنما أرهب قدومى على الجبار » .

كما سجل فى « الفصول والغايات » — وهى أيضاً من آثار الشطر الثانى من حياته — تفكيره فى الانتحار ، وحدد طريقته فقال :

« لو أمنت التبعة ، لجاز أن أمسك عن الطعام والشراب . . . لكنما أرهب غوائل السبيل » .

لم يكن أبو العلاء إذن راضياً عن بلواه ، ولا فرض على نفسه الحرمان عن تفلسف أو زهد فى الدنيا وبغض لها ، وإنما أصر فى بسالة تقرب من الاستشهاد ، على المقاومة والمجاهدة ، ليشترى كرامته . وأصدر على بشريته أقسى قرار بالحرمان ، ليستطيع أن يقول كلمة الحق فى دنيا أذلّ الحرص فيها أعناق الرجال .

وهذه هى رسالة الغفران بين أيدينا ، تشهد بما ظل يكابد فى نضاله ليروض بشريته على الحرمان ، وتعلن صيحة الاحتجاج على المنافقين والمرائين والنفعيين ، ممن استغلوا جهل العوام ، وجعلوا الدين والعلم والأدب ، مصيدة لرزق غير حلال .

* * *

وبعد فإذا كان نشر نص الغفران محققاً ، مع رسالة ابن القارح ، قد أتاح لنا أن نفك عنها ما وصفه الواصفون بالطلاسم والأرصاد ، فالواقع أن الغفران ما تزال ذخيرة خصبة من تراثنا ، لم نظفر بعد بكل كنوزها ، ولم نجتل كل أسرارها الفنية .

ولست أرتاب فى أن دراسة جديدة لها ، سوف تضىء لنا من تاريخنا الأدبى ما لا نزال نجهل ، وسوف تفتح أمامنا آفاقاً رحبة لم نشارفها فى دراسة سابقة .



التطوّر الخالق لبرجسون

بقلم

الدكتور زكريا ابراهيم
أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الاداب – جامعة القاهرة

١ — مقدمة عامة

ليس برجسون غريباً على قراء العربية : فقد ترجمت إلى لغة الضاد معظم مؤلفاته ، كما ظهرت عنه فى بلادنا أكثر من دراسة . ولئن كانت أهمية برجسون قد برزت بصفة خاصة فى مطلع القرن العشرين ، حينما كانت النزعة الحيوية « بدعة » حديثة العهد فى تاريخ الفكر ، إلا أن آراء برجسون فى الديمومة والزمان والحدس والحرية والوثبة الحيوية لم تفقد قيمتها حتى يومنا هذا . وآية ذلك أن المكتبة الفلسفية فى سائر بلاد العالم ما زالت تحظى كل يوم بالجديد من الدراسات عن فلسفة ذلك المفكر الفرنسى الكبير الذى أحدث ثورة فلسفية كبرى فى الفكر المعاصر . وما زال لبرجسون فى فرنسا تلاميذه ومريدوه الذين يتابعون رسالته ، ويواصلون إصدار « دراسات برجسونية » يسيرون فيها على النهج الذى رسمه أستاذهم . وأما خارج موطنه الأصلى ، فقد لقى برجسون عناية كبرى من جانب المشتغلين بالدراسات الفلسفية فى كل من انجلترا وأمريكا ، كما كانت فلسفته مثار اهتمام الكثير من أصحاب الرسائل الجامعية فى معظم بلاد العالم .

وليس من شك فى أن الكتاب الذى نلخصه اليوم لقراء العربية هو أعظم ما أنتجه برجسون فى كل حياته الفلسفية . وقد أجمع بعض النقاد — وفى مقدمتهم الفيلسوف الأمريكى الكبير وليم چيمس — على أن كتاب « التطور الخالق » هو أهم ما ظهر فى بداية القرن العشرين ، كما أنه فى الوقت نفسه خير ما كتب برجسون . والسبب فى ذلك أن المفكر الفرنسى الكبير قد استطاع فى هذا الكتاب أن يقضى على شتى النزعات العقلية الجامدة ، كما أنه نجح فى تحديد معنى الحياة فى ضوء دراسته الدقيقة لتطور الأجناس . والكتاب بهذا المعنى — فيما يقول چيمس — يمثل نقطة تحول هامة فى مجرى الفكر الحديث ، فضلا عن أن فيه ثورة فلسفية كبرى قد لا تقل أهمية عن الثورة الكوبرنيقية التى أحدثها من قبل نقد « كانت » أو مبادئ « بركلى » . وقد عمل كتاب « التطور الخالق » على توثيق أواصر الصداقة بين برجسون وچيمس ، خصوصاً وأن المفكر الأمريكى قد اعتقد أنه لقى فى شخص زميله الفرنسى أقوى حليف ضد المذاهب العقلية المجردة والنزعات الواحدية المطلقة . ولئن كانت فلسفة برجسون قد بقيت متمايزة عن فلسفة وليم چيمس ، على الرغم من هذا التحالف ،

إلا أن برجسون نفسه لم يجد أدنى غضاضة فى الإشادة بنزعة جيمس العملية فى المقدمة التى كتبها للترجمة الفرنسية لكتاب « الفلسفة البرجماتية » (عام ١٩١١) .

٢ — سيرة برجسون ؛ وإنتاجه الفكرى

ولد هنرى برجسون بباريس فى ١٨ من أكتوبر سنة ١٨٥٩ ، وتلقى دراساته — صبياً — فى ليسيه كوندورسيه ، حيث أظهر براعة خاصة فى الرياضيات والعلوم . ويقال إن أساتذته فى الليسيه كانوا مندهشين لمقدرته الفائقة على حل المسائل الرياضية ، فكان بعضهم يتنبأ له بمستقبل باهر فى مضمار العلوم الرياضية . ولكن برجسون شعر — منذ صباه — بميل شديد نحو الفلسفة ، فلم يتجه فى دراساته العليا نحو كليات العلوم البحتة أو الهندسة ، بل التحق بمدرسة المعلمين العليا (شعبة الآداب) عام ١٨٧٨ . وقد تلقى هنرى برجسون فى هذا المعهد ثقافة فلسفية ممتازة ، فتتلمذ على إميل بوترو E. Boutroux الذى كان — فى ذلك الحين — أستاذ الفلسفة الأول بلا منازع فى فرنسا . ولم يصرف برجسون اشتغاله بالفلسفة عن الاطلاع المتواصل على الآداب القديمة ، وخصوصاً الأدب اليونانى منها ، فكان يقضى معظم أوقاته بمكتبة المعهد حيث كان يعكف على الاطلاع بشغف زائد . وقد وقع بين يدى برجسون فى تلك الفترة كتاب « المبادئ الأولى » لهربرت اسبنسر ، فوجد فى « فلسفة التطور » القول الحق الذى اطمأنت إليه نفسه ، حتى أن زملاءه — فيما يقال — كانوا يعدونه مادياً متطرفاً ، أو على الأقل وضعياً أصيلا .

ومما يروى عنه فى تلك الآونة أن أحد أساتذته دخل عليه يوماً قاعة المكتبة — وكان برجسون قد عين أميناً لها — فوجده منصرفاً إلى المطالعة ، وقد تبعثرت من حوله مئات الكتب والمجلدات ، فعاتبه بقوله : « ألا تتألم نفس أمين المكتبة لرؤية هذه المجلدات ملقاة على الأرض ؟ » فما كان من زملاء برجسون سوى أن أجابوا على تساؤل أستاذهم بقولهم : « ولكن ، من قال إن لبرجسون نفساً ؟ » ! والظاهر أن برجسون قد بدأ تفكيره الفلسفى بالثورة على المذاهب المثالية المطلقة ، والتحمس للفلسفات الوضعية الواقعية ، خصوصاً وأنه كان مأخوذاً فى بداية حياته بسحر العلوم الدقيقة والمناهج التجريبية . وربما كان السر فى إعجابه بهربرت اسبنسر هو أنه وجد لديه ما لم يجده عند غيره من فلاسفة ذلك العصر : ألا وهو الاهتمام بالوقائع الجزئية ، والحرص على الرجوع إلى الواقع ، والانصراف إلى تلمس آثار التجربة . وأما غيره من الفلاسفة ، فقد كانوا منهمكين فى تركيب مذاهب شامخة ، منصرفين إلى التلاعب بالمفاهيم والألفاظ ، فلم يكن بدعاً أن يدير برجسون لهم ظهره ، وهو الذى ظل طوال حياته شديد الإحساس بالواقع ، كثير التعلق بالعينى أو المُتشخِّص Le concret ، حريصاً دائماً على التمسك بالتجربة . ولئن كان برجسون قد تحول من بعد عن الكثير من نظريات اسبنسر — مثل نزعته الآلية ، ومذهبه الخاص فى التطور ، ونظريته فى التداعى أو الترابط . . الخ — إلا أنه مع ذلك قد ظل مخلصاً لنزعته التجريبية التى كانت تجزع من المجرد ، وتنفر من المطلق ، وتميل إلى التعلق بالجزئى . وآية ذلك أن برجسون الذى عاد إلى الميتافيزيقا ، وقال بإمكان الوصول إلى كبد الحقيقة ، لم يتنازل قط عن رأيه فى اعتبار « التجربة » نقطة البدء فى كل دراسة فلسفية ، فضلا عن أنه قد أطلق على مذهبه اسم « الوضعية الميتافيزيقية » أو « الميتافيزيقا الوضعية » .

وبعد أن حصل برجسون على الأجرجاسيون عام ١٨٨١ عين أستاذاً للفلسفة بليسيه أنجيه ، وظل فيها ثلاث سنوات ، انتقل بعدها إلى ليسيه كليرمون فران ، حيث اجتاز أزمة روحية هامة تفتق بعدها ذهنه عن نظرية جديدة فى الزمان ، عقب تدريسه

لحجج زينون الإيلى المعروفة فى نقد الحركة . ومن هنا فقد راح برجسون يعلن ثورته على شتى المذاهب الآلية التى تخلط المكان بالزمان ، وتشوه حقيقة الحركة ، وتغفل الزمان الحى (أو الديمومة) . وهكذا كانت مغالطات زينون الإيلى بمثابة الباعث الأول لبرجسون على الاهتمام بالمسائل الميتافيزيقية والسيكولوجية ، مما حدا به إلى القول « بأن العهد بالدراسة الميتافيزيقية إنما يرجع إلى ذلك اليوم الذى أعلن فيه زينون الإيلى ضروب التناقض التى ينطوى عليها القول بالحركة والتغير ، على نحو ما يتصورهما العقل . . » . وقد كانت ثمرة هذه التأملات المتواصلة فى التغير والحركة والزمان كتابه الأول الذى ظهر سنة ١٨٨٩ تحت عنوان : « رسالة فى معطيات الشعور المباشرة » ، وهو الكتاب الذى عالج فيه مشكلة الحرية فى ضوء فهمه لطبيعة الزمان . وقد استطاع برجسون بهذه الرسالة أن يلفت الأنظار إلى منهجه الجديد فى البحث ، فلم تلبث الأوساط الأكاديمية فى باريس أن استقدمته إليها للتدريس بليسيه هنرى الرابع . ولم يَحُلْ اشتغال برجسون بالتدريس دون مواصلته لدراساته الخاصة ، فقد عكف فيلسوفنا على دراسة بعض الظواهر الشعورية المتصلة بالبدن ، مثل الإدراك الحسى والذاكرة ، ولم يلبث أن قدم لجمهور المشتغلين بالدراسات الفلسفية مؤلفاً ممتازاً فى دراسة الصلة بين البدن والروح أطلق عليه اسم « المادة والذاكرة » سنة ١٨٩٧ . وفى السنة التالية عين برجسون محاضراً بالمعهد العالى للمعلمين ، ثم نقل عام ١٩٠٠ إلى أكبر معهد فرنسى للدراسات العليا ، ألا وهو الكوليج دى‌فرانس ، حيث شغل منصب أستاذ الفلسفة القديمة ، ثم أستاذ الفلسفة الحديثة ، عقب وفاة الأستاذ جبرييل تارد .

وقد انتخب برجسون عام ١٩٠١ عضواً بأكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية بالمعهد ، ثم انتخب من بعد عضواً بالأكاديمية الفرنسية ، تقديراً لجهوده فى خدمة العلم والفلسفة . وفى سنة ١٩٠٧ طلع برجسون على العالم الفلسفى بمؤلفه الشهير فى « التطور الخالق » ، فعرض لنقد نظرية التطور ، ودراسة مفهوم الآلية ومفهوم الغائية ، وبيان صلة الغريزة بالعقل ، وبذلك ربط مشكلة الحياة بمشكلة المعرفة ، وحدد موقفه من المذاهب الميتافيزيقية الكبرى السابقة عليه . وقد دُعِىَ برجسون مرات عديدة لإلقاء محاضرات بانجلترا وأمريكا ، فألقى فى أوكسفورد محاضرتين عن « إدراك التغير » فى ٢٦و٢٧ من مايو سنة ١٩١١ ، وألقى فى برمنجهام محاضرة عن «الشعور والحياة» فى ٢٩ من مايو سنة ١٩١١ ، كما استجاب لدعوة جامعة كولومبيا بنيويورك فألقى درساً بعنوان « الروحية والحرية » سنة ١٩١٢ ؛ هذا علاوة على البحث القيم الذى ألقاه فى مؤتمر الفلسفة المنعقد ببولونيا سنة ١٩١١ تحت عنوان : « الحدس الفلسفى » . وقد جمعت هذه الدراسات (وغيرها) فى مجلدين ظهر أحدهما سنة ١٩١٩ بعنوان : « الطاقة الروحية » ، كما ظهر الآخر سنة ١٩٣٤ بعنوان : « الفكر والمتحرك » .

ثم نشبت الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤ ، فانطوى الفيلسوف الكبير على نفسه ، وراح يفكر فى الدلالة السيكولوجية والميتافيزيقية للحرب ، فكانت ثمرة تأملاته بحثاً صغيراً فى « معنى الحرب » ظهر عام ١٩١٥ . وفى هذا الكتيب الصغير يتساءل برجسون عن مصير الإنسانية ومعنى التقدم ، ويعرب عن ثقته فى انتصار القيم الروحية والقوى الأخلاقية ، ضد قوى الشر والانحلال ، كما ينادى بالعدالة والحق والحرية ضد أنصار البغى والظلم والعدوان . وعلى أثر انتهاء الحرب العالمية الأولى ، قبل برجسون المساهمة فى أعمال هيئة الأمم ، فعين رئيساً للجنة التعاون الفكرى التابعة لها ، ولم يتخل عن هذا المنصب إلا لأسباب صحية عام ١٩٢٥ ، وكان من قبل قد تنازل عن كرسى الفلسفة بالكوليج دى فرانس لتلميذه وصديقه إدوار ليروا

Ed. Le Roy . وفى سنة ١٩٢٨ حصل برجسون على جائزة نوبل فى الآداب ، تقديراً للخدمات الفكرية الجليلة التى أسداها للإنسانية .

وأقعد المرض فيلسوفنا إلى آخر حياته ، فظن البعض أن المذهب قد كُتِبَ عليه أن يظل ناقصاً . ولكن برجسون — مع ذلك — ظل يغالب المرض والضعف والشيخوخة إلى أن طلع على الناس — بعد ربع قرن من الزمان — سنة ١٩٣٢ بكتابه الضخم الذى به اكتمل مذهبه ، ألا وهو « ينبوعا الأخلاق والدين » وقد أحدث هذا الكتاب دهشة كبرى فى الأوساط الفلسفية ، إذ وجد فيه الناس نبرة صوفية لم يعهدوها من قبل فى برجسون ، فضلا عن أنه قرّب صاحبه من الديانة المسيحية الكاثوليكية ، مما لم يكن أحد ليتنبأ به أو يتوقعه ! وحينما توفى برجسون فى ٤ من يناير سنة ١٩٤١ — فى الواحد والثمانين من عمره — سرت بين الكثيرين إشاعة « عماده » وإن كانت زوجة الفيلسوف قد أعلنت بعد ذلك أن الفيلسوف لم يتقبل بالفعل هذا الطقس الدينى . . وهكذا خبا نجم برجسون فى أحلك لحظة من لحظات تاريخ بلاده ، إذ مات فى ظل الاحتلال الألمانى ، ولم يسر فى ركابه سوى أقرب المقربين إليه ! ولكنه مع ذلك ظل حياً فى ضمير الإنسانية التى عرفت له قدره . . .

ولم يقف إنتاج برجسون عند هذه المؤلفات الكبرى التى أتينا على ذكرها ، بل لقد ظهرت له أيضاً دراسات أخرى لا تخلو من أهمية ، وفى مقدمتها كتابه الصغير عن « الضحك » (سنة ١٩٠٠) الذى درس فيه دلالة « الهزلى » Le comique ، كما بحث فيه مضمون « الشعور الجمالى » ، ثم كتابه المسمى باسم « الديمومة والتآنى » Durée et Simultanéité (سنة ١٩٢٢) ، وفيه يعرض لمناقشة نظرية أينشتين فى النسبية على ضوء فهمه لفكرة الزمان . وقد ترجمت أيضاً إلى الفرنسية رسالة برجسون اللاتينية التى كان قد تقدم بها لنيل درجة الدكتوراه من السوربون (سنة ١٨٨٩) بعنوان : « فكرة المحل عند أرسطو » ، ونشرت ضمن مجموعة « الدراسات البرجسونية » التى يشرف على إصدارها بعض تلاميذه . كذلك ظهر منذ أمد وجيز مجلدان ضخمان يشتملان على « كتابات وأقاويل » Ecrits et Paroles لبرجسون جمعها بعض مريديه . وما زالت المطابع توالى إصدار طبعات جديدة لمؤلفات برجسون ، لعل آخرها ذلك المجلد الضخم الذى أصدرته المطابع الجامعية بفرنسا ، حاوياً كل إنتاج برجسون فى طبعة أنيقة موحدة .

٣ — تحليل كتاب « التطور الخالق »

يقع كتاب « التطور الخالق » فيما يزيد عن أربعمائة صفحة ، قسمها برجسون إلى أربعة فصول رئيسية ، وقدم لها بتصدير موجز تعرض فيه لشرح الغرض من كتابه . وهو يقول فى هذه المقدمة إن الهدف الذى يرمى إليه من دراسة مشكلة التطور هو الوقوف على الدلالة العميقة للحركة التطورية ، من أجل الكشف عن الطبيعة الحقة للحياة بصفة عامة . ولما كان العقل البشرى — فى نظره — قد جُعِلَ لدراسة الأشياء الجامدة ، فإن منطقه الخاص الذى يصلح للانطباق على الهندسة ، لا بد من أن يجد نفسه عاجزاً تماماً عن فهم الحياة ، ما دام من المستحيل أن تطبق على الظواهر الحية مقولات عقلية كالوحدة أو الكثرة أو العلية الميكانيكية أو الغائية العقلية . . الخ . ومن هنا فإن برجسون سيحاول فى كتابه « التطور الخالق » أن يبين لنا بوضوح كيف أن إطارات العقل الضيقة الجامدة لا بد من أن تتحطم جميعها ، بمجرد ما يحاول الفيلسوف أن يطبقها على الحياة بصيرورتها المستمرة ، ومرونتها الدائبة ، وديمومتها الحية . وليست ثورة برجسون على المذاهب التطورية المعروفة سوى مجرد نتيجة لاقتناعه باستحالة تطبيق مقولات الفكر العادية التى نشأت من

احتكاكنا بالمادة الجامدة على ظواهر حية هي بطبيعتها غير قابلة للتحليل أو التجزئة أو التقسيم . وهنا يربط برجسون نظرية الحياة بنظرية المعرفة ، فيقول إنه لا سبيل إلى فهم الحياة ، اللهم إلا إذا عمدنا أولا وقبل كل شيء إلى نقد المعرفة ، من أجل الكشف عن طريقة نشأة الذكاء البشرى ، والوقوف على الظروف التي أحاطت بتطوره وترقيه . ومثل هذه الدراسة هي التي ستسمح لبرجسون بالاستعاضة عن فكرة اسبنسر التطورية القائمة على تفسير كل شيء بالرجوع إلى مبدأ عقلي جامد محدد سلفاً ، بمبدأ آخر أكثر مرونة ، وأكثر ملاءمة لطبيعة الحياة ، وأقدر على تتبع « الواقع » فى تكونه ونموه وترقيه المستمر .

ا – تطور الحياة – الآلية والغائية :

يعرض برجسون فى الفصل الأول من كتابه لدراسة « الديمومة » La durée[1] بصفة عامة ، فيقول إننا قد نتوهم – بادئ ذي بدء – أن الطبيعة مجردة من معانى « الاستمرار » و « التتابع » و « الزمانية » – على نحو ما نشعر بها نحن فى قرارة ذواتنا – ولكن الواقع أن هذه كلها ظواهر عامة تصدق على العالم المادى كما تصدق على العالم النفسى ، بدليل أن الطبيعة لا تسرد علينا أحداثها مرة واحدة وفى نفس الوقت ، بل هي تعرض أمامنا ظواهرها المختلفة الواحدة بعد الأخرى فى نطاق الزمان . وأبسط مثال لذلك أننى حينما أريد أن أعد لنفسى كوباً من الماء المسكر ، فإننى لا بد من أن أجد نفسى مضطراً إلى الانتظار ، ريثما يذوب السكر فى الماء . ومثل هذه الظاهرة البسيطة إنما تدلنا على وجود تعاقب زمنى قد ارتبط بديمومتى الخاصة : لأن المدة التى سأنتظرها ريثما يذوب السكر هى مدة حقيقية وثيقة الصلة بحياتى النفسية . وقد يكون كوب الماء ، والسكر ، وعملية الذوبان ، هى جميعاً مجرد « تجريدات » ، ولكن من المؤكد أن ذلك « الكل » Le Tout الذى اقتطعنا منه هذه التجريدات إنما هو « ديمومة » لا تخلو من حركة ، وصيرورة ، وتقدم ؛ مثلها فى ذلك كمثل «الشعور» أو «الوعى» conscience نفسه . وبينما اقتصر ديكارت فى مثال « قطعة الشمع » المعروف الذى ساقه لشرح نظريته فى المادة ، على القول بأن ما يتبقى من الشمع المذاب إنما هو الامتداد L'étendue فضرب بذلك صفحاً عن الزمان والتغير والتاريخ ، وقال بأن الكون يخلق خلقاً مستمراً فى كل لحظة من لحظاته ، نرى برجسون فى مثال « قطعة السكر » يؤكد حقيقة الزمان بالنسبة إلى المادة ، فيجعل من الديمومة والتغير والتاريخ جوهر الوجود العام :

حقاً إن الفلاسفة ليميلون فى العادة إلى إنكار التغير ، وتجاهل الصيرورة ، ولكننا لو التمسنا شهادة الواقع ، لأدركنا أنه ليس فى الطبيعة سوى التغير والديمومة والتعاقب والحركة المستمرة . فالحقيقة الأولى فى الطبيعة إنما هى « الصيرورة » و « التغير » ، لا « الموجود » و « الثبات » . والكون فى جملته ، بل كل كائن حى كائناً ما كان ، إنما هو فى جوهره « شيء زمانى » يتمتع بالديمومة ، ويمتد ماضيه إلى حاضره ، ويتكون من تعاقب أطواره « تاريخ » واحد متصل . ولما كان « الزمان » هو نسيج الواقع ، فإن « التطور » حقيقة أكيدة لا تحتمل نزاعاً ولا مجادلة . وقد أصبح « التطور » نظرية علمية عمل على تثبيت دعائمها كل من لامارك ، وداروين ، وهيكل ، واسبنسر . ولكن كل هؤلاء الباحثين قد انصرفوا إلى تفسير « التطور » تفسيراً ميكانيكياً ، وكأن الحياة إن هى إلا صورة أكثر تعقيداً للمادة الجامدة ، أو كأن تأثير البيئة أو عمليات

(١) كلمة «الديمومة» هى الاصطلاح العربى الذى درج المشتغلون بالفلسفة عندنا على استعماله ، للإشارة إلى ذلك الزمان الحى الذى يقوم على التتابع والاستمرار والصيرورة الدائبة ، فى مقابل الزمان الرياضى الآلى : زمان الساعات والكم المكانى الصرف .

الوراثة هو الكفيل وحده بتفسير شتى التغيرات التى تطرأ على الأنماط الحية المتنوعة . وحسبنا أن نعود إلى نظرية هربرت اسبنسر فى التطور ، لنرى كيف فسر شتى ضروب التطور التى تطرأ على العالم الفلكى ، والعالم البيولوجى ، والعالم النفسى ، والعالم الاجتماعى ، بالاستناد إلى مبدأ آلى موحد هو مبدأ الانتقال من البسيط إلى المركب ، ومن المتجانس إلى المتنوع ، ومن اللامتحدد إلى المتحدد ، ومن غير المتسق إلى المتسق ..

بيد أننا لو نظرنا إلى ما تنطوى عليه الحياة من اتصال أو « استمرار » ، لتبين لنا أن التطور الحيوى هو أقرب ما يكون إلى تطور الوعى أو الشعور : لأن الماضى هنا يضغط على الحاضر ، ويستخرج منه صورة جديدة لا سبيل إلى التنبؤ بها عن طريق الرجوع إلى ما سبقها من صور . ومعنى هذا أن مثل الحياة كمثل الشعور : من حيث أن كلا منهما يمثل « ديمومة » مستمرة لا تكف عن الخلق والإبداع وابتكار صور جديدة . وكما أن المنحنى لا يتكون من مجموعة من الخطوط المستقيمة ، فإن الحياة أيضاً لا تتكون من مجموعة من العناصر الطبيعية والكيميائية . والواقع أن الكائن الحى — بعكس ما توهم الآليون — إنما هو « كل » مستقل قد خلقته الطبيعة على صورة نسق مغلق أو نظام مقفل . وإذا كانت المادة بطبيعتها مركبة من أجزاء متجانسة يمكن تحليلها وتجزئتها ، فإن الكائن الحىّ هو أبعد ما يكون عن تلك المادة الجامدة التى ترتد إلى عناصر سابقة ، لأنه يمثل « كلا » لا تجانس بين أجزائه ، ولا سبيل إلى تحليله تحليلا آلياً . وكلما زاد حظ الكائن الحى من « الديمومة » ، زاد تميزه عن « الآلية » الخالصة التى ينزلق فوقها الزمان دون أن ينفذ إلى صميمها . ولهذا يقرر برجسون أن فكرة الديمومة إنما هى أكبر اعتراض يمكن أن يوجه إلى شتى النظريات التى تفسر التطور تفسيراً آلياً محضاً .

ولكننا لن نستطيع — فيما يقول برجسون — أن نسلم بمبدأ « التطور » ، اللهم إلا إذا افترضنا وجود « سَوْرة حيوية » élan vital تكون بمثابة الطاقة الدفينة أو الدفعة الباطنة التى تحمل الحياة على أجنحتها ، منتقلة بها عبر صور متعاقبة تزداد تعقداً شيئاً فشيئاً ، حتى تمضى بها نحو أفق بعيد تظهر فيه أعلى صور الحياة وأرفعها . فليس هناك « حياة » بصفة عامة ، وكأننا بإزاء « تجريد » خالص أو مجرّد « مقولة » عامة ندرج تحتها سائر الكائنات الحية ، بل هناك « تيار حىّ » قد نبع فى وقت ما ، وفى نقاط محددة من المكان ، ثم اجتاز أجساماً كونها على التعاقب ، منظماً إياها واحداً بعد آخر ، منتقلا من جيل إلى آخر ؛ وهذا التيار الحى نفسه هو الذي توزع على الأجناس ، وتشتت بين الأفراد ، ولكنه لم يفقد لهذا السبب شيئاً من قوته ، بل هو — على العكس — قد ازداد شدة كلما كان يوغل فى التقدم . ولو أننا ألقينا نظرة فاحصة على بعض الحفريات ، لاستطعنا أن نتبين أنه قد كان فى وسع الحياة أن تستغنى عن التطور ، أو أن تتطور فى حدود ضيقة جداً ، كما هو الحال — مثلا — بالنسبة إلى بعض الكائنات الدنيا التى لم يطرأ عليها أى تطور مذكور منذ أقدم العهود . ولكن الحياة لم تركن إلى الجمود والثبات ، بل هى قد آثرت أن تعمل على استمرار البقاء وانتشار الأنواع الحية . وليس تطور هذه الأنواع سوى الدليل القاطع على وجود « سورة حيوية » قد عملت على بقاء الحياة واتساع مداها . ومن هذه الناحية قد تكون الحياة مجرد « تيار » ينتقل من بذرة إلى أخرى عبر الكائن الحى المترقى ، وكأن الكائن الحى نفسه مجرد « برعم » يعمل على تفجر البذرة القديمة ، حتى تنبثق منها بذرة جديدة . وإذن فإن بيت القصيد فى التطور إنما هو استمرار التقدم وتتابعه إلى ما لا نهاية ، ومثل هذا الاستمرار يفترض وجود « طاقة حيوية » قوامها النشاط المتصل ، والعمل الدائب على خلق

صور جديدة من صور الحياة . وهذه « الطاقة » أو « السورة » أو « الوثبة » التى يقول بها برجسون هى أشبه ما تكون بما ذهب إليه اسبينوزا حينما قال « بميل الموجود إلى المحافظة على بقائه » ، أو بما نادى به شوبنهور حينما أرجع كل شيء إلى « الإرادة » . ولئن كانت هناك سمات خاصة تميز « السورة الحيوية » التى نادى بها برجسون عن سائر المبادئ أو القوى الحيوية التى قال بها الفلاسفة السابقون ، إلا أننا نرى برجسون يتوقف عند شتى أشكال الأمومة ، لكى يبين لنا — كما فعل غيره من الباحثين المتقدمين عليه — كيف أن سر الحياة إنما يكمن فى هذا الحب العجيب الذى تتجلى فيه عناية الأم بوليدها ، وحرصها على تهيئة شتى الوسائل لنموه وترقيه . وليس من شك فى أن هذا الاهتمام بالنسل إنما يدلنا بوضوح على أن الكائن الحى لا يخرج عن كونه « نقطة تحول » أو « موضع انتقال » un lieu de passage ، وأن جوهر الحياة إنما يكمن فى الحركة التى تضمن للسورة الحيوية مثل هذا الانتقال .

وإذا كان بعض الفلاسفة قد توهموا أن القول بالتطور لا بد من أن يسير جنباً إلى جنب مع القول بالآلية ، فان برجسون يريد — على العكس من ذلك — أن يفند النزعة الآلية التى تتصور أن المستقبل والماضى كائنان فى الحاضر ، وكأن كل شيء « معطى » فى اللحظة الراهنة .

وحجة برجسون فى رفضه للآلية أنه لو كان فى استطاعتنا أن نعرف مقدماً ، أو أن نحسب سلفاً ، كل ما يقع فى الطبيعة من أحداث ، لكان فى ذلك قضاء تام على الزمان ، ولكان الواقع فى جملته عبارة عن كتلة واحدة موجودة بأكملها منذ الأزل . وهذا هو السبب فى أن دعاة « الآلية » يتصورون « الديمومة » عادة على أنها مجرد مظهر لقصور ذلك العقل البشرى الذى لا يستطيع أن يحيط علماً بجميع الأشياء فى وقت واحد . ولكن الواقع أن « الديمومة » هى تيار لا سبيل لنا إلى مواجهته مطلقاً ، ومن ثم فإنه هيهات لأحد أن يصعده أو أن يمضى فى عكس اتجاهه . ومهما كان من أمر تلك الرياضيات الشاملة التى طالما تغنى بها بعض الفلاسفة والعلماء ، فإننا لن نستطيع أن ننكر حقيقة الديمومة التى هى صميم وجودنا ، وجوهر تلك الأشياء التى نتعامل معها . ولو أننا ضحينا بالديمومة فى سبيل الآلية ، لكنا كمن يضحى بالتجربة فى سبيل منطق المذهب .

ولكن رفض برجسون للآلية لا يعنى بالضرورة أنه يسلم بالغائية . وحسبنا أن نرتد إلى مذهب ليبنتس فى « الغائية المطلقة » لكى نتحقق من أنه قد نسب إلى الطبيعة مقاصد شبيهة بمقاصدنا ، فافترض أن جميع الأشياء والموجودات قد جُعِلَتْ بحيث تحقق برنامجاً موضوعاً من ذى قبل . وليس من شك فى أن مثل هذه « الغائية » — فيما يقول برجسون — إنما تتعارض مع ما فى الطبيعة من خلق ، وإبداع ، وجدة مستمرة ، فضلا عن أنها تجعل من الزمان نفسه ظاهرة تافهة الشأن أو عديمة القيمة . وما دامت الغائية تفترض أن كل شيء معروف سلفاً ، وأن الوجود كتلة حاضرة بأكملها ، فإنها لا تفترق كثيراً عن الآلية . وربما كان الفارق الوحيد بينهما هو أن الغائية «آلية مقلوبة » ، لأنها تضع النور الذى تزعم أنه يهدينا أمامنا ، لا خلفنا (كما تفعل الآلية) ، فتستعيض بذلك عن دفع الماضى بجاذبية المستقبل . ولكن التعاقب الزمنى فى كلتا الحالتين يظل مجرد مظهر ، وبالتالى فإنه لا وجود للديمومة أو الزمان الحقيقى فى عالم تسوده الآلية المطلقة أو الغائية المطلقة .

والحق أن فلسفة برجسون الحيوية تريد أن تعلو على كل من الآلية والغائية : لأنها ترى أن كلا منهما قد جانبت الصواب فى فهمها لطبيعة التطور . وآية ذلك أن كلا منهما قد تصورت « التنظيم العضوى » على غرار « الصناعة البشرية » ، فجعلت مقصد الطبيعة معروفاً

من ذى قبل ، وافترضت أن المستقبل ماثل منذ البداية فى صميم الحاضر . وأما نزعة برجسون الحيوية فإنها تميل إلى القول بغائية خارجية finalité externe ، لأنها ترى أن العالم العضوى هو أشبه ما يكون بكل متسق ، ولكنها تجعل من هذه « الغائية » دفعاً من خلف وإن كانت تقرر فى الوقت نفسه أن هذا الدفع ليس مجرد دفع آلىّ محض ، بل هو دفع إبداعى . وإذا كان برجسون قد رفض الغائية التقليدية ، فذلك لأنه قد اطرح القول بأن للحياة غاية محددة منذ الأزل . وهو يقول فى هذا بصريح العبارة : « إنه لمن العبث أن يحاول المرء أن يحدد للحياة غرضاً ، بالمعنى الإنسانى لهذه الكلمة ؛ فإن القول بوجود غرض إنما يعنى القول بوجود نموذج سابق لا يعوزه سوى التحقق بالفعل . ولا شك أن هذا القول إنما يستلزم أن يكون كل شيء موجوداً دفعة واحدة ، بحيث يكون من الممكن قراءة المستقبل نفسه فى الحاضر . ومثل هذا الزعم يفترض أن الحياة فى حركتها وتكاملها تتصرف على نحو ما يتصرف عقلنا سواء بسواء ، فى حين أن العقل البشرى لا يخرج عن كونه نظرة جزئية ساكنة إلى الطبيعة ، فهو لا يستطيع أن يضع نفسه — بطبيعة الحال — إلا خارج الزمان . وأما الحياة نفسها ، فانها لا تكف عن التقدم والديمومة والاستمرار » .

ولكن ، على الرغم من أن برجسون يريد أن يبحث فى الماضى — لا فى المستقبل — عن علة ما هو كائن ، إلا أنه يرفض « العلية الآلية » : لأنه يرى أن الدفع الذى صدرت عنه الموجودات هو إلى الفعل الإرادى أقرب منه إلى الدفع الميكانيكى . وعلى حين أن المذاهب الآلية تقرر أن التطور قد تحقق عن طريق الصدفة الميكانيكية ، أو الإضافات العرضية لمجموعة من الأحداث الطبيعية ، نجد أن برجسون يقرر أن هذا التطور قد تحقق عن طريق جهد إبداعى يعبر عن وحدة فى الاتجاه ، ويشبه إلى حد ما حركة الوعى أو الشعور .

وليست « السورة الحيوية » سوى تلك القوة المشتركة التى تشيع فى سائر الأحياء ، فتجعل تطور الأنواع المختلفة متشابهاً من بعض الوجوه . وحسبنا أن نلقى نظرة دقيقة على تطور تلك الأنواع ، لكى نتحقق من أنه وليد قوة حيوية واحدة تصنع لنفسها أجهزة متشابهة ، مستعينة بوسائل مختلفة ، سائرة فى اتجاهات تطور متباينة . فليس من الضرورى للحياة أن تستخدم فى تحقيق أغراضها نفس السبل ، بل هى قد تصل إلى الخصائص التى تريدها للأحياء منتهجة سبلا مختلفة : بدليل أن الحياة قد تؤدى وظيفة الهضم بالجلد أو بالمعدة ، كما أنها قد تؤدى وظيفة الإبصار بأجزاء من الدماغ أو بأجزاء من الجلد . وتبعاً لذلك فان الوظيفة هى الأصل فى العضو ، كما أن الشعور هو الأصل فى الدماغ . وبرجسون يتوقف طويلا عند شتى المذاهب الآلية فى التطور ، لكى ينتهى إلى القول بأن الحياة هى أصل المادة ، كما أن الخصائص هى أصـل الأعضاء . وليست الحياة سوى « سورة » أصلية ، أو جهد أصلى ، ينتقل من جيل إلى آخر ، فيفرق فيما بين الأنواع ، دون أن يجعلها تفقد لذلك ما بينها من تشابه فى البنية والترقى ، وهو التشابه الذى يرجع إلى اشتراكها فى أصل واحد .

ب ـ الاتجاهات المتباينة لتطور الحياة :

لا يشبه برجسون حركة التطور بقذيفة انطلقت من مدفع ما فى اتجاه معين ، بل هو يشبهها بقنبلة انفجرت أجزاؤها شذراً ، فتناثرت مفرقعاتها فى اتجاهات متعددة ، ولم تلبث تلك الشظايا أن انفجرت بدورها على شكل أجزاء صغيرة مفرقعة ، وهلم جرا . وكما أن انفجار القنبلة يستلزم فى تفسيره أن نعمل حساباً لقوة البارود المفرقعة ، ولمقاومة المعدن الذى يقف فى طريقها ، فكذلك ينبغى أن نعمل حساباً لما فى الحياة من « قوة مفرقعة » كامنة فى أعماقها ، ولتلك المقاومة التى

تلقاها من جانب المادة الخام . ولولا هذان العاملان لما تفرقت القوة الحيوية ، ولما تبعثرت على شكل أنواع وأفراد . والحياة فى جوهرها – كما يقول برجسون – ميل أو اتجاه tendance ؛ والميل ينزع – بطبيعته – نحو الترقى على صورة حزمة أو باقة gerbe تخلق بمقتضى نموها اتجاهات متباينة يكون من شأنها أن تتقاسم سورتها الأصلية . فليس بدعاً أن نرى الحياة تتفرع فى اتجاهات متباينة ، وكأن السورة الحيوية التى صدرت عنها الأحياء قد انقسمت وتشتتت فى اتجاهات متباينة ، خلال عملية تطورها أو نموها عبر الزمان . ولكن المهم – فيما يقول برجسون – أن التطور هو خلق دائب لأشكال جديدة وصور متباينة من الأنواع والأفراد ، دون أن يكون لهذا الخلق اتجاه واحد بعينه يسير فيه دائماً أبداً ، على الرغم من أنه وليد وثبة حيوية واحدة بعينها . وكلما أوغلت الحياة فى التقدم ، تزايد انقسام « السورة الحيوية » الأصلية ، وتكاثرت الأشكال الحية التى تصدر عنها ، وتعددت بالتالى مظاهر التنافر (أو عدم الانسجام) فيما بين الأجناس الحية . وقد يقع فى ظننا أحياناً أن تطور الحياة لا بد من أن يسير دائماً فى خط مستقيم ، ولكن الواقع أن ثمة أنواعاً تتوقف عن التطور ، وأخرى تنتكس إلى الوراء ، مما يدلنا على أن هذا التطور لا يخلو أحياناً من مظاهر ركود أو جمود أو انحراف . حقاً إن الطبيعة فى جملتها دائبة التقدم ، ولكن انقسام الحياة خلال مراحل تطورها قد نجم عنه فى بعض الأحيان ضرب من الركود ، وكأن الحياة نفسها قد استنامت لبعض الصور الحية التى أبدعتها ، أو كأنما هى قد اصطدمت ببعض العوائق التى أوقعتها فى مآزق لم تتمكن من التغلب عليها أو الخروج منها . ومهما يكن من شىء ، فقد حقق التطور ضرباً من التقدم فى ناحيتين أو ثلاث من نواحى الطبيعة ، حيث تتمثل تلك الأشكال المعقدة المترقية من أشكال الحياة ، إذ استطاعت السورة الحيوية أن تحقق ضرباً من الانتصار على المادة فى عالم الحشرات والحيوانات العليا والإنسان . وأما فيما عدا ذلك ، فان هناك من ضروب التوقف والانحراف والنكوص ما قد يخيب ظنون القائلين بالانسجام الكلى أو التقدم المطرد أو الغائية المطلقة .

ولو أننا تتبعنا تطور الحياة فى مسارها التقدمى ، لوجدنا أن الدفعة الحيوية الأصلية قد انقسمت وتشتت : فظهرت مراتب مختلفة من الحياة يعبر عنها النبات بسباته وركوده : torpeur ، والحيوان بغريزته instinct ، والإنسان بعقله أو ذكائه : intelligence والخطأ الأكبر الذى وقع فيه معظم الفلاسفة منذ أيام أرسطو حتى يومنا هذا – فيما يقول برجسون – هو أنهم قد اعتبروا الحياةالنباتية ، والحياة الحيوانية أو الغريزية ، والحياة الإنسانية أو الناطقة ، ثلاث درجات متعاقبة لاتجاه واحد قد تطور وترقى ، فى حين أننا هنا بصدد ثلاثة اتجاهات متمايزة لفاعلية واحدة قد انقسمت وتنوعت ، حينما نمت وتزايدت . فليس الاختلاف بين النبات والحيوان والإنسان مجرد اختلاف فى الشدة أو فى الدرجة ، بل هو اختلاف فى النوع أو الطبيعة ذاتها . ولو أننا نظرنا إلى النبات ، لخيل إلينا – بادئ ذى بدء – أنه ليس ثمة طابع دقيق يميزه عن الحيوان ، خصوصاً وأن مظاهر التميز – فى مضمار الحياة – ليست فى العادة قاطعة صارمة ، ما دامت كل مجموعة حية لا تملك خصائص نوعية حاسمة تميزها عما عداها ، بل كل ما هنالك أنها تنزع نحو تقوية تلك الخصائص ، وزيادة « نوعية » تلك السمات . ولكن للأحياء النباتية مع ذلك ميلا ظاهراً نحو الركود ، أو نزوعاً واضحاً نحو الجمود ، بدليل أنها تقتات فى مكانها ، وتخلق لنفسها المادة العضوية من العناصر المعدنية التى تستمدها مباشرة من الجو والتربة والماء . وإذا كان فى وسعنا أن نسمى النباتات باسم « طفيليات الأرض » ، فذلك لأنها ليست فى حاجة إلى الانتقال من مكانها بحثاً عن الرزق ، بل هى تظل ثابتة مقيدة ، وكأنما قد قضى عليها بالسكون

أو عدم الحركة . والنباتات محاطة بغشاء من السليلوز هو الذى يشل حركتها ، فضلا عن أنه هو الذى يعزلها عن التأثيرات الخارجية . وهذا هو السبب فى أن النبات لا يتصف بالوعى أو الشعور عموماً (ولو أن الشعور قد ينشط أحياناً لدى بعض النباتات القادرة على الحركة) . وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن نتصور النبات على أنه مجرد مركب جديد من بعض العناصر الجمادية أو المعدنية إلا أن فى وسعنا أن نقول إن الطابع العام لدى شتى أنواع النباتات هو الميل إلى الخمود أو التثاقل أو السبات : torpeur .

وأما النزعة الغالبة على الحياة الحيوانية فهى الميل إلى الحركة أو القدرة على التنقل . ولما كان الحيوان مضطراً إلى السعى وراء رزقه ، فقد حبته الطبيعة بضرب من الحساسية التى تكفل له القدرة على التحرك . وليس من شك فى أن الصلة وثيقة بين الوعى أو الشعور من جهة ، وبين الميل إلى الحركة أو القدرة على التنقل من جهة أخرى . وعلى حين أن النبات يقوم بمهمة الجمع أو الاختزان ، نجد أن الحيوان هو الذى يقوم بمهمة استنفاد الطاقة الحيوية التى جمعها النبات . وما الجهاز العصبى سوى تلك المقدرة التى يتمتع بها الحيوان على تحرير هذه الطاقة ، وإحالتها إلى حركات وأفعال . وما يميز الكائنات الحية الراقية عما عداها من الأنواع الدنيا إنما هو ذلك الجهاز الحسى الحركى الذى يكفل لها الحركة والفعل . وكلما كان الجهاز العصبى الذى يملكه الحيوان أكثر ترقياً وتفاضلا ، زاد حظ هذا الحيوان من التلقائية والحرية ، وتضاعفت بالتالى قدرته على الخلق والإبداع . ولكن الحيوان — بصفة عامة — هو أكثر الكائنات الحية تلقائية ، لأنه قد استطاع أن يتخلص من إسار المادة ، بعكس النبات الذى ظل مقيداً إلى الأرض . فليس الحيوان مجرد « نبات مترق » بل هو نوع جديد من أنواع الحياة ، لأنه يملك وعياً يستطيع معه أن يتحرك بحرية ، فى حين أن النبات لا يقوى على الحركة أو الاختيار .

فاذا ما وصلنا إلى الموجود البشرى ، وجدنا أنفسنا بازاء ذكاء أوعقل هو بلا شك وثيق الصلة بما طرأ على الجهاز العصبى من تطور وترق . وما يميز الإنسان عن الحيوان إنما هو تلك المقدرة الفائقة على استخدام أدوات غير عضوية ، واصطناع آلات أو أجهزة متعددة المنافع ، واستغلال المادة من أجل تحقيق بعض الأغراض العملية . وكما أن النمل والنحل يمثلان أعلى درجة بلغتها الحياة فى نطاق الحيوانات ذات الأجنحة الغشائية hyménoptères ، نجد أن النوع البشرى هو الذروة التى بلغها التطور فى سلسلة الحيوانات الفقرية . وعلى حين أن « الغريزة » l'instinct تبلغ أَوْجَهَا لدى النمل والنحل ، نجد أن العقل أو الذكاء يبلغ أوجه لدى الإنسان . . صحيح أن لدى الإنسان شيئاً من الغريزة ، كما أن لدى الحشرات شيئاً من العقل أو الذكاء ، ولكن هناك مع ذلك تعارضاً أصلياً فى الخصائص بين العقل البشرى والغريزة الحيوانية . وآية ذلك أن الغريزة وثيقة الصلة بالحياة : لأنها فى أصلها مجرد مقدرة على استخدام آلات عضوية ، أو استعمال أدوات طبيعية ، فى حين أن العقل أو الذكاء هو ملكة تقوم بوظيفة صناعية ، ألا وهى : تركيب آلات غير عضوية من أجل الاستعانة بها على تحقيق بعض الأغراض أو المنافع العملية .

ولئن كان فى استطاعة بعض الحيوانات العليا — كالقردة والفيلة مثلا — أن تستخدم فى بعض المناسبات طائفة من الأدوات الصناعية ، إلا أن من المؤكد أن « الصناعة » fabrication تحتل لدى الإنسان مركزاً لا نظير له عند غيره من الحيوانات . وهذا هو السبب فى أن الإنسان قد استطاع أن « يخترع » من الآلات ما لم يخطر للحيوان على بال ، بينما ظل

الحيوان أسيراً لتلك « الأجهزة العضوية » التى مدته بها الطبيعة . ولما كان الذكاء البشرى هو فى صميمه قدرة على اختراع أدوات أو آلات ، فان الصفة المميزة للإنسان إنما هى العمل أو الصناعة ، لا العلم أو الحكمة .

وقد اهتم برجسون بتحديد الفروق القائمة بين العقل والغريزة ،فذهب إلى أن الغريزة وسيلة ناجحة فى السيطرة على المادة ، ولكنها جامدة فى أساليبها ، محدودة فى آثارها ، فى حين أن العقل وسيلة غير مضمونة فى العادة ، ولكنها مرنة فى طريقها ، وغير محدودة فى آثارها . فالعقل ملكة لا تخلو من مخاطرة ، ولكنها ملكة قد حققت للحياة من أسباب التقدم ما لم تحققه الغريزة الجامدة بأساليبها الرتيبة وطرقها الآلية . ولئن كانت الغريزة تشترك مع العقل فى أنها أداة معرفة ، إلا أن المعارف فى حالة الغريزة لاشعورية عملية ، بينما هى فى حالة العقل شعورية تصورية . ولكن ، على حين أن المعرفة فى حالة الغريزة هى معرفة بأشياء ، نجد أن المعرفة فى حالة العقل هى معرفة بعلاقات . ولهذا يقول برجسون إن الغريزة هى معرفة بالمادة ، فى حين أن العقل هو معرفة بالصورة . والفارق بين المعرفة الغريزية والمعرفة العقلية هو كالفارق بين المعرفة الحملية catégorique التى تنحصر وظيفتها فى تقرير ما هو كائن ، والمعرفة الشرطية hypothétique التى تنحصر وظيفتها فى بيان الصلة بين الشرط والمشروط أو بين المقدمات والنتائج . وإذا كانت المعرفة الغريزية معرفة باطنة مليئة pleine ، فإن المعرفة العقلية معرفة خارجية خاوية vide . والمعرفة الأولى منهما مرتبطة بموضوع محدد ، فهى بالضرورة جزئية مادية ،فى حين أن المعرفة الثانية منهما غير مقيدة بموضوع ، فهى بالضرورة كلية صورية . وبرجسون يضيف إلى هذا أن هناك أشياء لا تستطيع أية قوة أخرى سوى العقل أن تبحث عنها ، ولكن العقل وحده ليس بمستطيع مطلقاً الاهتداء إليها . ولئن كانت هذه الأشياء بالذات هى ما تستطيع الغريزة وحدها الوصول إليه ، إلا أن الغريزة لا تهتم مطلقاً بالبحث عن أمثال هذه الأشياء . فالبحث هو من سمات العقل ، والوصول هو من سمات الغريزة . والعقل يدرك الأشياء « من الخارج » بطريقة آلية محضة ، فى حين أن الغريزة تدرك « من الداخل » بطريقة عضوية حية . وإذا كان من أخص خصائص العقل عجزه الطبيعى عن فهم الحياة ، فذلك لأن مجاله هو مجال الجامد ، والمنفصل ، والساكن ، والميت . وأما مجال الغريزة فهو مجال الحياة ، أعنى مجال الجدة ، والاتصال ، والحركة ، والخلق المستمر . والغريزة هى التى تسمح للحيوان بأن يدرك عن بعد غيره من الأحياء ، بمقتضى ضرب من التعاطف المباشر الذى يتيح له الفرصة للنفاذ إلى باطن تلك الكائنات . ولكن الغريزة موجهة نحو الوظائف الحيوية التى تضمن للحيوان أسباب البقاء ، فهى لا تملك من الوعى ما تستطيع معه أن ترتد إلى ذاتها ، أو أن تتعقل موضوعها . وأما إذا قدر للوعى الكامن فى الغريزة أن يستيقظ ، وإذا تيسر لهذا الوعى أن يستحيل إلىمعرفة باطنة ، بدلا من أن يخرج إلى العالم المادى على صورة « فعل » ، فهنالك قد تستحيل الغريزة إلى « حدس » intuition يكون من شأنه أن يكشف لنا عن أشدّ أسرار الحياةغموضاً . و « الحدس » هو كالغريزة ضرب من التعاطف ، ولكنه تعاطف عقلى تصبح معه الغريزة منزهة عن كل قصد ، شاعرة بذاتها ، قادرة على تعقل موضوعها وتعمقه إلى غير ما حدّ . ومن هنا فإن « الحدس » وحده هو الذى يكشف لنا عما فى الحياة من حركة ، وديمومة ، وجدة ، وإبداع . ولكن « الحدس » الذى يتحدث عنه برجسون لا يعنى المعرفة القلبية التى تعارض العقل ، بل هو يعنى « معرفة فائقة للعقل » يحيل فيها الإنسان ما تبقى لديه من غريزة إلى ضرب من « التفكير » . فالعقل لا بد من أن يظل بمثابة « النواة المضيئة » التى

تنتظم فيما حولها الغريزة ، والحدس البرجسوني لا بد من أن يظل بمثابة « عيان عقلي » يرى الأشياء من « الداخل » .

حـ – معنى الحياة : نظام الطبيعة ، وصورة العقل :

يحاول برجسون في الفصل الثالث من كتابه أن يلقي نظرة شاملة على « التطور » ، حتى يتسنى له أن يستخرج « معنى الحياة » من خلال ذلك الصراع المستمر القائم بين الحياة والمادة . و « الحياة » هنا هي « الشعور » أو « الوعي » عموماً (على اعتبار أن الوعي هو الأصل في ظهور كل من الغريزة والعقل) ، في حين أن « المادة » هي ذلك الكل المتجانس الذي لا يعرف الانقسام ، والذي هو إلى التغير والصيرورة أقرب منه إلى الثبات والجمود . وليس « الكون » في نظر برجسون « شيئاً » ثابتاًساكناً ، بل هو « مجرى » متدفق مستمر . وأما « الحياة » فهي تيار نفذ إلى صميم المادة الشائعة في الكون ، محاولا أن يحيلها إلى نظام عضوي ، مستدرجاً إياها في دوامته المتصلة . ولكن هذا التيار لا بد من أن يلقى مقاومة من جانب « المادة » التي هي مبدأ الكثرة أو التعدد ، فليس بدعاً أن ينقسم مجرى الحياة ويتشتت ، دون أن يفقد لذلك شيئاً من قوته أو شدته . وبرجسون يهيب بمبدأ كارنو Carnot في « انحلال الطاقة » ، فيقرر أن من طبيعة المادة العمل على الإقلال من مقدار الطاقة الموجودة في الظواهر الطبيعية الكيميائية ، وكأن الصلة بين المادة والحياة هي صلة شيء يتبدد بشيء يتكون ، أو صلة شيء يتراخى بشيء يتوتر ، أو صلة شيء يتمدد بشيء يتركز . وعلى حين أن « الحياة » تريد أن تحافظ على الطاقة ، نجد أن المادة تعمل على تبديدها . ولهذا يصور لنا برجسون العالم المادي بصورة ثقل يسقط أو كتلة هائلة تهوى ، بينما نراه يصور لنا الحياة بصورة جهد يراد به صعود ذلك المنحدر الذي تنزلق فوقه المادة . ومعنى هذا أن « الحياة » تسعى جاهدة في سبيل التحرر من قيود المادة ، أو السير في الاتجاه المضاد لاتجاه المادة ، وكأنما هي تريد أن ترفع ذلك الثقل المادي الذي لا يكف عن السقوط . ولئن كانت الحياة لا تقوى على وقف سير التغيرات المادية ، أو رفع ذلك الثقل المادي تماماً ، إلا أن في وسعها مع ذلك أن تعوق سير تلك التغيرات المادية ، أو أن تؤخر تقدمها . وليس يكفي أن نقول إن الحياة والمادة تمثلان حركتين متضادتين في داخل عملية التطور ، بل يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن الحياة والمادة لا بد من أن تسيرا جنباً إلى جنب ، لأن الواحدة منهما لا تُتَصَوَّر بدون الأخرى . وربما كانت أصالة مذهب برجسون الحيوي في أنه قد أقام التطور على حركتين عكسيتين : حركة صاعدة هي حركة الحياة ، وحركة هابطة هي حركة المادة .

ويعود برجسون إلى مذهبه في « السورة الحيوية » ، فيقول إن الحياة ليست مجرد طاقة أو قوة ، بل هي شعور أو وعي . ولو قدر لنا أن نشاهد حركة الحياة « من الداخل » لوجدنا أنفسنا بازاء عملية بسيطة يخترق فيها آخر صاروخ سبيله خلال تلك البقايا المتناثرة أو الآثار المتساقطة من الصواريخ المنطفئة . ومعنى هذا أن التيار الحيوي الذي ينفذ إلى المادة هو تيار من الشعور أو مجرى من الوعي . والشعور هو ذلك الصاروخ الناري الذي تتساقط آثاره المتخلفة أو بقاياه المنطفئة على صورة « مادة » . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الحياة تنتمي إلى المرتبة النفسية ، لا إلى المرتبة الآلية ، ما دام الوعي والحياة متلازمين . وربما كانت « الحياة » أقرب إلى « الشخصية البشرية » منها إلى أي شيء آخر : لأنها في صميمها وحدة متكثرة ، أو كثرة موحدة ، وكأنما هي تحمل في بذورها اتجاهين متعارضين : أحدهما يسير في طريق « التفرد » ، والآخر يسير في طريق « التعدد » . ولكن المهم أن الاتجاه الذي يميز « السورة الحيوية » إنما هو الاتجاه نحو « التفكير » . فليس الأصل الذي انبعثت عنه الحياة بمثابة شعور أو

وعى فحسب ، بل إن ما تبقى من شعلة الحياة التى لم تطفئها المادة هو أيضاً بمثابة وعى أو الشعور . وبرجسون يصور لنا هذا « الشعور » بصورة « رغبة فى الخلق » أو « نزوع نحو الإبداع » ، فيقول لنا إنه يخمد حينما تنزلق الحياة نحو الآلية ، بينما نراه ينشط حينما تستيقظ فيها إمكانية الاختيار . وقد نجد شيئاً من الحرية أو التلقائية لدى الحيوان ، خصوصاً حينما يخرج الحيوان عن دائرة أفعاله الرتيبة الآلية ، ولكن الشعور لم يتحرر بحق إلا لدى الإنسان . وقد ساعد الإنسان على السيطرة على المادة عوامل كثيرة ، لعل أهمها دماغه المعقد الذى مكنه من تركيب عدد غير قليل من الأجهزة الحركية ، فضلا عن مقدرته اللغوية التى أتاحت لفكره جهازاً لامادياً يتجسد فيه ، وحياته الاجتماعية التى اختزنت له شتى جهود البشرية المحققة فى الماضى .

والحق أننا حينما ننتقل من الحيوان إلى الإنسان ، فاننا ننتقل من المحدود إلى اللامحدود ، أو من المغلق إلى المفتوح . وهذا الانتقال إنما يدلنا على أن الإنسان هو الغاية النهائية أو الحد الأقصى لعملية التطور . حقاً إن الحياة لتعلو على سائر المقولات ، بما فيها مقولة الغائية ، فضلا عن أن سائر الأنواع الحية لا يمكن أن تكون قد خُلِقَتْ لخدمة الإنسان وحده ، ولكن لما كان الإنسان هو النقطة الوحيدة التى استطاعت الحياة عندها أن تجرف ما اعترضها من عوائق ، فاننا نقول إن البشرية تمثل أوج عملية التطور . وقد وجد « الشعور » نفسه بازاء مآزق لا سبيل إلى الخروج منها ، فى كل اتجاه من اتجاهات التطور ، اللهم إلا فى اتجاه الوجود البشرى حيث استطاع أن يواصل سيره بحرية . وإذن فان الإنسان وحده هو الذى يعمل على استمرار الحركة الحيوية ، على الرغم من أنه لا يحمل معه كل ما كانت تحمله معها الحياة . . ولكن الإنسان مع ذلك لا يحيا منفصلا عن الطبيعة ، كما أن كل فرد منا لا يعمل بمعزل عن الإنسانية . وهنا يربط برجسون نظام الطبيعة بصورة العقل ، فيقول إن أصغر ذرة من ذرات الغبار متآزرة مع مجموعتنا الشمسية بأسرها ، لأنها لا بد من أن تجد نفسها منجرفة فى تيار تلك الحركة الهابطة غير المنقسمة التى هى حركة المادة . وكذلك الحال بالنسبة إلى سائر الكائنات العضوية ، من أدناها إلى أرقاها ، ومن بدء الخليقة إلى أيامنا هذه ، فى كل زمان ومكان ، فانها جميعاً تعبر عن تلك « الدفعة » الأولية الواحدة التى تمضى فى اتجاه مضاد لاتجاه المادة ، والتى هى فى ذاتها دفعة بسيطة غير منقسمة . وإذن فان الكائنات الحية جميعاً متآزرة متضامنة ، وهى كلها محمولة على أجنحة سورة واحدة كبرى هائلة هى تلك « الوثبة الحيوية » . « وإن الحيوان ليستند إلى النبات ويرتكز عليه ، كما أن الإنسان يمضى قدماً فى سبيله ممتطياً صهوة الحيوان ، والإنسانية بأسرها فى الزمان والمكان لهى أشبه ما تكون بجيش عرمرم يركض ههنا وهنالك ، أمامنا وخلفنا ، ناهضاً بعبء جسيم يجرف فى قوته واندفاعه سائر العوائق وشتى ضروب المقاومة . ومن يدرى ، فربما استطاعت الإنسانية يوماً أن تتغلب على شتى العوائق ، حتى الموت نفسه » .

د – فكرة الله :

ينسب برجسون إلى الله « دوراً » هاماً فى تلك الدراما الكونية التى تقوم على الديمومة والتطور الخالق والسورة الحيوية . وهو يقول فى ذلك بصريح العبارة : « إن الله هو المركز الذى تنبع منه العوالم كما تنبع الصواريخ من باقة عظيمة ، مع مراعاة أن هذا المركز

ليس شيئاً ، بل هو انبثاق مستمر أو نبع متواصل » . حقاً إن برجسون قد وصف الله بأنه فعل ، وحرية ، وحياة غير منقطعة ، ولكنه مع ذلك قد أكد أن الله هو « الينبوع الحر الخالق » الذى تنبعث منه الحياة والمادة على السواء ، بمقتضى جهد إبداعى يتجلى فى تطور الأنواع الحية وظهور الشخصيات البشرية . ولئن كان البعض قد خلط بين فكرة « الله » وفكرة « الديمومة » عند برجسون ، بحجة أن إله برجسون إله متغير قابل للنمو والتزايد باستمرار ، إلا أن فيلسوفنا نفسه قد تحدث عن الله باعتباره ذلك « المطلق » الذى يتجلى فينا أو بالقرب منا ، على صورة مبدأ فائق للوعى . وليست ماهية الله عنده ماهية رياضية أو منطقية ، بل هى أولا وبالذات ماهية سيكولوجية . وإذا جاز لنا أن ندخل فى المبدأ الإلهى ضرباً من الاستمرار أو « الديمومة » ، فلا بد لنا من أن نتذكر دائماً أننا هنا بازاء « ديمومة » قد اشتدت ، وتوترت ، وتركزت ، حتى استحالت إلى « أبدية » ؛ ولكنها ليست أبدية جامدة مجردة ، بل هى أبدية حية واقعية ؛ ونحن إنما نوجد ونحيا ونتحرك فى صميمها . وإذن فان الله — فى نظر برجسون — هو ذلك الموجود الأسمى الذى نصل إليه حينما نتعمق الوجود ، أو هو على الأصح تلك الديمومة المتركزة المتجمعة التى نبلغها حينما ننفذ إلى صميم الحياة المتطورة الخالقة .

بيدأن الإله البرجسونى ليس إلهاً خالقاً يستخرج « الوجود » من « اللاوجود » ، بل إن فكرة « العدم » أو « اللاوجود » نفسها هى فكرة زائفة قد لا تقل تناقضاً عن تصورنا لدائرة مربعة ! وبرجسون يتوقف طويلا عند مفهوم الوجود ، لكى يبين لنا أن الوجود ملاء محض ، وبالتالى فان العدم غير موجود وغير متصور . وإذن فلا موضع للتساؤل عن السر فى أن ثمة شيئاً أو وجوداً ، بدلا من أن يكون ثمة عدم أو لا وجود فقط ، ما دام من المستحيل أن نتصور مثل هذا « العدم » . . . وأخيراً يكرس برجسون الفصل الأخير من كتابه لنقد المذاهب الفلسفية عموماً ، فنراه يعرض لدراسة المبادئ الميتافيزيقية الأساسية لدى كل من أفلاطون وأرسطو ، وديكارت وليبنتس واسبينوزا وكانت واسبنسر ، لكى ينتهى إلى القول بأن كل هؤلاء الفلاسفة قد ألغوا الزمان لحساب الأزلية ، وضحوا بالتغير فى سبيل الثبات ، وعمدوا إلى محو « الديمومة » و « الحركة » و « الصيرورة » ، لحساب « المكان » و « السكون » و « الآلية الجامدة » .

٤ — الأثر الخالد لكتاب « التطور الخالق » فى تراث الإنسانية

إذا كان القرن التاسع عشر قد شهد الكثير من التيارات المادية المتطرفة والنزعات الآلية الحتمية ، فقد شاء برجسون فى مطلع القرن العشرين أن يدحض تلك الفلسفات المادية ، وأن يكشف لنا عن تهافت شتى التفسيرات الميكانيكية . وربما كان النجاح الهائل الذى أحرزته فلسفة برجسون الحيوية فى النصف الأول من القرن العشرين راجعاً أولا وقبل كل شيء إلى دفاعه عن الروحية ضد المادية ، وانتصاره للحرية ضد الحتمية ، وحرصه على التمييز بين « الحيوى » le vital و « الطبيعى » : le physique . ولئن كان برجسون قد ذهب إلى أن الفلسفة هى بمثابة تعمق للصيرورة الكونية على العموم ، أو هى مجرد نزعة تطورية صحيحة تمثل امتداداً حقيقياً للعلم ، إلا أن فلسفته

الحيوية قد استطاعت أن تحلق فى سماء الميتافيزيقا على أجنحة ذلك الحدس الفائق للعقل الذى يسر له النفاذ إلى صميم « السورة الحيوية » خلال مراحل تطورها المتعاقبة . وليس من شك فى أن القول بهذه « السورة الحيوية » هو الذى حدا ببعض العلماء إلى الحكم على فلسفة برجسون الحيوية بأنها مجرد تصور شعرى رومانتيكى لعملية التطور ، بدعوى أن هذه الفكرة هى مجرد مجاز شعرى قد لا يقل خيالا أو خرافة عن القول بوجود ملائكة توجه الكواكب أو النجوم ! وهذا – مثلا – ماذهب إليه العالم الفرنسى برتلو Berthelot حينما حكم على كل فلسفة برجسون الحيوية بأنها « برجماتية رومانتيكية » تقيم تفرقة لا مبرر لها بين المادة العضوية الحية والمادة الجامدة غير الحية .

ولكن مهما يكن من أمر تلك المآخذ العديدة التى استهدفت لها فلسفة برجسون فى « التطور الخالق » ، فان من المؤكد أن برجسون قد نجح إلى حد كبير فى بيان قصور التفسير الميكانيكى ، والكشف عن الطبيعة العضوية النوعية للكائن الحى ، فى حين أن شتى المذاهب المادية الآلية قد بقيت عاجزة عن تفسير ما يتمتع به الكائن الحى من وحدة ، وتلقائية ، واستقلال ذاتى . والحق أنه ليس فى عالم الآلة أدنى نظير لتلك الظاهرة الحية التى يقوم فيها عضو من أعضاء الكائن الحى بالحلول محل عضو آخر ، كما قد يحدث أحياناً فى عالم الكائنات الحية . ولئن كان البعض قد أخذ على برجسون تلك « الثنائيات » العديدة التى أقامها بين المادة والحياة ، أو بين العقل والغريزة ، أو بين المكان والزمان ، إلا أن من المؤكد أن وراء كل تلك « الثنائيات » الظاهرية إنما تكمن نزعة « واحدية » جوهرية تقول بكون واحد حى كيفى . وربما كان الأثر الخالد الذى خلفه كتاب برجسون الهائل فى تراث الإنسانية هو هذه « الواحدية الكيفية الديناميكية » التى صورت لنا الوجود بأسره بصورة حقيقة « حية » كبرى هى أقرب إلى الجهاز العضوى المتكامل منها إلى الآلة الميكانيكية الدقيقة . وقد ترددت أصداء هذه النزعة العضوية الحيوية من بعد عند واحد من كبار فلاسفة الإنجليز ، ألا وهو ألفرد نورث وايتهد A.N. Whitehead (المتوفى عام ١٩٤٧) .

٥ – نصوص مختارة من كتاب «التطور الخالق»

(ا) « . . . لنتصور وعاء مليئاً بالبخار على درجة عالية من الضغط ، ولنتصور أن فى جدران هذا الإناء تشققاً ينبعث منه البخار على شكل سيال دافق . ففى هذه الحالة ، سنجد أن البخار المتصاعد فى الهواء لا بد من أن يتكثف كله تقريباً ، لكى لا يلبث أن يتساقط على شكل قطرات . وهذا التكثف وذلك التساقط إنما يدلان على أن ثمة شيئاً يتبدد ، بمعنى أن هناك نقصاً أو انقطاعاً . بيد أنه لا بد من أن يتبقى جزء قليل من البخار المتدفق دون أن يتكثف ، لمدة لحظات قصار ، ومثل هذا الجزء قد يقوم بجهد كبير من أجل رفع القطرات التى تتساقط ، فلا يكاد يقوى إلا على تبطئة سرعتها فى السقوط . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى مستودع الحياة الهائل : فان سيالات متوالية تنبعث منه ، وكل منها إنما يتساقط على شكل عالم . وتطور الأنواع الحية فى داخل هذا العالم يمثل ما تبقى من الدفعة الأولى للسيال الأصلى ، وما ظل قائماً من تأثير تلك الدفعة المستمرة فى اتجاه مضاد للمادة . ولكن ، حذار من أن نأخذ هذا التشبيه على علاته : فانه لن يعطينا عن الحقيقة سوى صورة هزيلة ضعيفة ، إن لم نقل

خاطئة خداعة ؛ وذلك لأن التشقق ، واندفاع البخار ، وارتفاع القطرات ، هذه كلها ظواهر حتمية محددة تحديداً ضرورياً ، فى حين أن خلق العالم فعل حر ، كما أن الحياة التى تشيع فى باطن العالم المادى إنما تشارك هى الأخرى فى تلك الحرية . وإذن ، فلنتجه بأبصارنا نحو تشبيه آخر ، وليكن مثلا حركة الذراع التى نرفعها إلى أعلى ، ولنفترض بعد ذلك أن هذه الذراع — وقد تركت وشأنها — قد عادت فسقطت إلى أسفل ، ولو أن ثمة شيئاً لا بد من أن يتبقى لديها ، ألا وهو تلك النفحة الإرادية التى تشيع فيها ، والتى تعمل جاهدة على أن تعود فترفعها . . . إننا هنا بصدد صورة تمثل فعلا خلاقاً أو حركة إبداعية قد انحلت أو تفككت ، ومثل هذه الصورة قد تعيننا على أن نفهم المادة على نحو أصدق وأدق . وسنرى عندئذ أن الفاعلية الحيوية قد جعلت بحيث يتبقى دائماً شىء من الحركة المباشرة فى صميم الحركة المضادة ، بمعنى أن هناك وجوداً يتكون عبر وجود آخر يتحلل . . . » (« التطور الخالق » ، ص ٢٦٨ — ٢٦٩) .

(ب) « . . . إذا قصرنا نظرنا على المادة الغفل ، فقد يكون فى وسعنا أن نغفل عنصر الصيرورة ، دون أن نقترف لذلك خطأ فادحاً ، وذلك لأن المادة — كما أسلفنا — مشبعة بالهندسة ، وبالتالى فانها لا تتصف بالديمومة — من حيث هى (أى المادة) حقيقة هابطة ، اللهم إلا بتماسكها مع حقيقة أخرى صاعدة . وليست الحياة والوعى سوى هذه الحقيقة الصاعدة نفسها . ولو قدر لنا أن نفهم الحياة والوعى فى صميم ماهيتهما ، بمتابعة حركتهما ، لاستطعنا أن نفهم كيف أن باقى الوجود إنما هو مشتق منهما . وعندئذ سرعان ما ينكشف لنا التطور ، وسرعان ما يتبدى لنا — فى صميم هذا التطور — ذلك التحديد التدريجى للمادة والفكر عن طريق التماسك التدريجى للواحد منهما مع الآخر . . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الفلسفة ليست بمثابة ارتداد للذهن إلى نفسه فحسب ، أو مجرد تطابق للوعى البشرى مع المبدأ الحى الذى صدرعنه ، أو مجرد احتكاك بالجهد الخلاق فقط ، وإنما هى أيضاً تعمق للصيرورة بصفة عامة ، فهى « التطورية الصحيحة » ، وهى بالتالى « الامتداد الحقيقى للعلم ... » (« التطور الخالق » ، ص ٣٩٨ — ٣٩٩) .

(حـ) « إن أضخم المشكلات الفلسفية — فى رأينا — إنما تتولد عن المخاطرة باقحام أشكال الفعل البشرى على ميادين أخرى غير ميادينها الأصلية . والحق أننا مجعولون للعمل ، بقدر ما نحن مجعولون للتفكير ، إن لم يكن أكثر . أو ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إننا حينما نساير حركة طبيعتنا ، فاننا عندئذ لا نفكر إلا لكى نعمل . ومن هنا فانه ليس من الغرابة فى شىء أن تنطبع عاداتنا فى الفعل على عاداتنا فى التصور ، أو أن يدرك ذهننا الأشياء دائماً أبداً بنفس النظام الذى اعتاد تصورها على غراره حينما يسعى نحو التأثير فيها . ولا نزاع فى أن كل فعل بشرى إنما يتخذ نقطة انطلاقه من حالة « غير مرضية » نشعر معها بأن ثمة شيئاً ينقصنا ، أعنى من شعور بالنقص أو الغياب . ولو لم يكن لدى الإنسان هدف يسعى نحو بلوغه ، لما أقدم على الفعل أصلا . ومعنى هذا أن الإنسان لا يطلب شيئاً ، إلا إذا شعر بحرمانه من هذا الشىء . وتبعاً لذلك فان فعلنا إنما ينتقل من « لا شىء » إلى « شىء » ، ما دامت ماهيته ذاتها إنما تنحصر فى تطريز بعض « الأشياء » فوق قماش « العدم » . ولكن الواقع أن العدم الذى نتحدث عنه هنا ليس بمثابة انعدام لشىء بقدر ما هو

انعدام لمنفعة . ولنفترض أننى استقبلت ضيفاً لى فى غرفة لم أتمكن بعد من تأثيثها ؛ فإننى عندئذ قد أعتذر لهذا الضيف بقولى : « إن الغرفة فارغة » . ولكننى أعلم مع ذلك أن الغرفة ليست فارغة تماماً ، لأنها مليئة بالهواء . ولكن ، لما كان المرء لا يجلس على الهواء ، فان الغرفة لا تحتوى فى الحقيقة على أى شيء مما هو ذو قيمة ، فى اللحظة الراهنة ، سواء بالنسبة إلى ضيفى أم بالنسبة إلىّ . ويمكننا القول بصفة عامة بأن العمل البشرى إنما ينحصر فى خلق المنفعة ، بحيث إنه طالما بقى العمل غير متحقق ، فانه « ليس ثمة شيء على الإطلاق » أعنى أنه لا وجود لما كنا نريد الوصول إليه . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن حياتنا تنقضى هكذا فى عملية ملء فجوات أو سد ثغرات ، يتصورها عقلنا تحت تأثير عوامل خارجة عن دائرة الفكر ، كالرغبة أو الحاجة أو الأسف ، أو تحت ضغط الحاجات الحيوية . ولو أننا فهمنا من الخلاء هنا أنه انعدام المنفعة ، لا انعدام بعض الأشياء ، لكان فى وسعنا أن نقول ، على الأقل بهذا المعنى النسبي ، إننا ننتقل دائماً من الفراغ (أو الخلاء) إلى الملاء . وهذا هو الاتجاه الذى يسير فيه فعلنا . ولا مفر للنظر العقلى عندنا من أن يسلك أيضاً مثل هذا المسلك . . ولهذا يخيل إلينا أن « الوجود » إن هو إلا سد لفراغ نسميه بالعدم ، وأن اللاوجود – من حيث هو انعدام للكل – إنما هو سابق شرعاً وفعلا لوجود سائر الأشياء . وهذا الوهم هو ما حاولنا نحن أن نبدده ، فبينا كيف أن فكرة العدم ، إذا كان المقصود بها انعدام سائر الأشياء ، إنما هى فكرة تهدم نفسها بنفسها ، وترتد فى نهاية الأمر إلى مجرد لفظ أجوف . وأما إذا أردنا لهذه الفكرة أن تكون فكرة بمعنى الكلمة ، فلا مندوحة لنا من التسليم بأن فيها من المادة (أو الفحوى) قدر ما فى فكرة الكل نفسها . . . » . (« التطور الخالق » ، ص ٣٢١ – ٣٢٢) .

(د) « . . . إن موجوداً يكتفى بذاته ليس بالضرورة موجوداً خالياً من كل ديمومة . ولو أننا انتقلنا (سواء أكان ذلك شعورياً أم لاشعورياً) من فكرة العدم إلى فكرة الوجود ، لكان الوجود الذى سنصل إليه فى هذه الحالة مجرد ماهية منطقية أو رياضية وبالتالى لازمانية . وعندئذ سنجد أنفسنا مضطرين إلى الأخذ بتصور سكونى (أو استاتيكى) للواقع : بحيث يبدو كل شيء وكأنما هو قد أعْطِىَ لنا مرة واحدة منذ الأزل . بيد أن من واجبنا أن نعتاد تعقل الوجود بطريقة مباشرة ، دون حاجة إلى واسطة ، ودون الالتجاء إلى وهم « العدم » باعتباره حداً أوسط يقع بيننا وبين الوجود . وهنا لا بد لنا من أن نحاول جهد الطاقة أن نرى لكى نرى ، لا أن نرى لكى نعمل . وعندئذ سوف ينكشف لنا المطلق باعتباره قريباً منا للغاية ، إن لم نقل بأنه – بمعنى مّا من المعانى – باطن فينا . ومعنى هذا أن ماهية المطلق سيكولوجية ، لا رياضية أو منطقية . والمطلق يحيا معنا . وهو – مثلنا – يتمتع بالديمومة ، ولكن ديمومته متركزة فى ذاتها متجمعة حول نفسها إلى أبعد حد . . . » (« التطور الخالق » ، ص ٣٢٣) .

(هـ) « . . . إن المرء قد لا يجانب الصواب لو أنه قال إن الفارق الحاسم الذى يفصل العلم الحديث عن علم الأقدمين هو أنه ينصب على مقادير ، ويهدف أولا وقبل كل شيء إلى قياس تلك المقادير . ولقد استطاع القدماء أن يمارسوا التجريب ، كما أننا نلاحظ من جهة أخرى أن كبلر نفسه لم يمارس التجريب ،

بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، حينما اكتشف قانونه الذى نعده بمثابة النموذج الأسمى للمعرفة العلمية على نحو ما نفهمها . وإذن فان ما يميز علمنا الحديث ، ليس هو الطابع التجريبى ، وإنما هو التجاوزه إلى التجريب ، وإلى النشاط العلمى عموماً ، من أجل القياس . وهذا هو السبب فى أننا مُحِقُّونَ حين نقول إن العلم القديم كان ينصب على مفاهيم ، فى حين أن العلم الحديث إنما ينشد القوانين ، أعنى تلك العلاقات الثابتة القائمة بين مقادير متغيرة . . .

بيد أن علمنا لا يتميز عن العلم القديم لمجرد أنه يبحث عن القوانين ، أو لمجرد أن قوانينه تصوغ علاقات بين مقادير ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن المقدار الذى نود أن نرد إليه سائر المقادير الأخرى إنما هو الزمان . فما يحدد العلم الحديث على وجه الخصوص إنما هو نزوعه نحو اعتبار الزمان متغيراً قائماً بذاته . . . ولكن الزمان الواقعى ، منظوراً إليه باعتباره مجرى سيالا متدفقاً ، أو باعتباره حركة الوجود نفسه ، لابد بالضرورة من أن يَنِدَّ عن المعرفة العلمية . وذلك لأن العلم لا يحدثنا قط عن « التعاقب » بسماته النوعية الخاصة ، كما أنه لا يقيم أى وزن للزمان فى جانبه السيال المتدفق . وليس لدى العلم أية علامة أو أمارة يستطيع عن طريقها أن يعبر لنا عما فى التعاقب والديمومة من سمات خاصة تستوقف انتباهنا . وإذن فان العلم عاجز عن ملاحقة الصيرورة ، فى جانبها الحركى . اللهم إلا كما تتابع تلك الجسور المقامة على النهر هنا وهنالك حركة المياه المتدفقة تحت أقواسها الحديدية . . . » (« التطور الخالق » ، ص ٣٦٠ ، ٣٦٣ ، ٣٦٦) .



ذهب مع الريح لمرجريت متشل

بقلم

السيدة صوفي عبد الله

١ — حياة المؤلفة

« مرجريت متشل » اسم الشهرة أو الاسم المستعار الذى اتخذته لآثارها القلمية مسز جون مارش الروائية الأمريكية المولودة بمدينة أتلانتا بالولايات المتحدة الأمريكية على رأس هذا القرن العشرين فى سنة ١٩٠٠ وهى الإبنة الوحيدة ليوجين نيوز متشل . وقد تلقت علومها فى أتلانتا بمدرسة دير وشنطن ثم أتمت دراستها فى كلية سمث بولاية ماساشوستس .

وفيما بين سنتى ١٩٢١ ، ١٩٢٦ عملت مخبرة صحفية ومحررة فى صحيفة أتلانتا جورنال . وتوطدت فى هذه المدة علاقتها برئيس تحرير تلك الصحيفة جون مارش وتحولت من الصداقة والإعجاب إلى الحب . فتزوجا فى سنة ١٩٢٥ . وبعد عقد الزواج بقليل — أى فى سنة ١٩٢٦ اعتزلت العمل فى الصحافة لتتفرغ لشئون البيت ولا سيما أنها منيت — فى تلك السن المبكرة — بداء هو روماتزم المفاصل جعل الحركة الكثيرة مصدر ألم مرهق لها ، وكانت الدلائل كلها تدل على أنها قد أخلدت نهائياً إلى حياة الراحة فى البيت ومحاولة التغلب على أوجاعها الروماتزمية المتكررة التى تلزمها الفراش أوقاتاً كثيرة متقاربة . ولكنها فى واقع الأمر عاشت مدى ست سنوات على الأقل ، فيما بين سنتى ١٩٣٠ ، ١٩٣٦ تقوم فى باطن سريرتها بنشاط جم يصل إلى حد الإفراط وهى قعيدة البيت ، أو طريحة الفراش ، على نحو لا يطمع فى تحقيقه أصح الأصحاء بدناً وأقدرهم على التنقل والمغامرة !

وليس من النادر فى سير الكتاب والشعراء أن تكون أعمالهم الأدبية سبيلا للتنفيس عما يعجزون عن تحقيقه فى دنيا الواقع ، فرهين المحبسين شيخ معرة النعمان نفس عن محبس العمى وعن محبس الدار بأعظم رحلة من رحلات الخيال فى الأدب العربى ، بل إنها من الرحلات العظيمة المعدودة فى آداب العالم أجمع ، فلم يكفه أن يجوب الأرض على غرار الرحالين أصحاء الجسم والنظر ، فطاف السماء على براق الخيال وجاب الأزمان فى رسالة الغفران . ومثل ذلك صنعه جون ملتون فى فردوسه المفقود وفى فردوسه المستعاد .

والحقيقة أن مؤلفتنا مرجريت متشل كانت منذ أيام الطلب والتحصيل مشغوفة بالدراسات التاريخية . وانخرطت فى عضوية جمعية الدراسات التاريخية بأتلانتا وجمعية الهيمجونوت فى كارولينا الجنوبية . ومنذ سن

السادسة عشرة تعلق قلبها بالكتابة ، واتخذت منها هواية مثمرة ، وهذا ما حدا بها إلى احتراف الصحافة بمجرد تخرجها .

وكان هذا الشغف بالتاريخ وتفصيلاته فى نصف الكرة الغربية ، وتاريخ المستعمرات على العموم ، شغلها الشاغل طيلة الوقت . فلما تزوجت ومرضت واعتزلت الصحافة ، تفرغت تفرغاً تاماً لإشباع هذا الشغف الذى تحول إلى نهم لا يشبع .

وكان الحافز الذى أطلق خيالها فى هذا الاتجاه ، ما سمعته فى طفولتها وصباها الباكر من أفواه المسنين ، ولا سيما من طائفة الخدم الزنوج عن أحداث الحرب الأهلية ، وما جرى على ألسنة الناس من ذكر مشاهدها وكروبها وويلاتها ومعاركها ومغامراتها . ومن عادة العامة أن تتخذ هذه الصور على ألسنتهم ألواناً صارخة وتهاويل تلهب العاطفة الغضة ، وتستثير الفطرة التى رزقت مخيلة خصبة . وبذلك لم يكن شغف مرجريت متشل بتاريخ تلك الفترة بالذات ، شغفاً علمياً منهجياً جافاً ، بل كان شغفاً حياً متجسداً على الدوام فى صورة حسية تدخل فى إطار الفن ولا تستخدم مادة التاريخ إلا لخدمة الأغراض الفنية والتصوير الإنسانى النابض . فكان من الحتم إذن أن يثمر هذا الشغف عملا من أعمال الفن يستخدم التاريخ أداة من أدواته ليجسده واقعاً حياً من خلال عواطف الناس وتفكيرهم وتصوراتهم الاجتماعية وقيمهم الفردية والجماعية .

ومنذ أخلدت مرجريت متشل إلى حياة البيت فى سنة ١٩٢٦ وهى تقرأ وثائق وأسانيد لا حصر لها عن تاريخ فترة الحرب الأهلية بين ولايات الشمال والجنوب بسبب أزمة تحرير العبيد التى أثارها الرئيس ابراهام لينكولن ، فتجمع لها حتى سنة ١٩٣٠ مقدار ضخم جداً من المادة التاريخية والحقائق الاجتماعية ، فى صدد تلك الفترة الحاسمة من تاريخ الأمة الأمريكية ، حتى إذا شعرت بالامتلاء التام بموضوعها شرعت تكتب عملها الأدبى المفرد الذى لم تنتج غيره إلى أن لقيت مصرعها فى سنة ١٩٤٩ على أثر حادث تصادم وهى مستقلة سيارة أجرة فى بلدها أتلانتا .

وهذا العمل الوحيد الذى أذاع شهرة مرجريت متشل وسيبقى اسمها فى أذهان الناس أمداً طويلا من الدهر ، هو روايتها الضخمة « ذهب مع الريح » .

وقد سلخت مرجريت متشل فى كتابة هذه القصة المستفيضة ست سنوات كاملة أو أكثر قليلا . وقد جعلت بؤرتها قصة حب بين شخصيتين مغامرتين صلبتى العود من الرجال والنساء : هما سكارلت أوهارا ورت بتلر ، وأدارت حول هذا الحب المضطرم المعقد أحداث الفترة التاريخية والاجتماعية ، مستعينة بعدد ضخم من الشخصيات النابضة بالحياة فى البيئة التى عاشت فيها سكارلت .

وليست قصة غراميات سكارلت أوهارا هى المقصودة فى المقام الأول ، بل المقصود هو ما نسج حول هذه الغراميات من جو الحرب وتأثيرها فى حياة الناس وسلوكهم وأحوالهم من جميع الوجوه ، على نحو مجسم لا تحيط به كتب التاريخ القائمة على المنهج العلمى الجاف وحده .

ومما يجدر بالذكر أن طريقة المؤلفة فى كتابة هذه القصة المترامية الأطراف المائجة بالشخوص والحوادث ، تدعو إلى العجب ، إذ كانت تكتب فصولها الكثيرة بغير نسق متعاقب ، فبعد الفصل الرابع قد تكتب الفصل الثلاثين ، وبعد الفصل الثلاثين قد تكتب الفصل العاشر ، ثم تكتب الفصل السابق للأخير ، لتعود إلى الفصل الخامس أو السابع ، وهكذا . وليس ذلك ممكناً بطبيعة الحال ، إلا إذا كانت المؤلفة تستحضر فى ذهنها حلقات الرواية المترامية بجميع تفاصيلها وتشعباتها ودقائقها ، وتتمتع فوق ذلك بذاكرة جبارة لا يفوتها شىء من تلك الدقائق .

ونحن نعرف كتاباً يصنعون مثل ذلك فى أعمال غير قصصية مثل كتب الدراسات ، أو كتب السير . ولا عجب فى ذلك ، لأن الفصول فى تلك المؤلفات قائمة على معان ذهنية؛ كل معنى منها يصلح أن يكون قائماً برأسه مستقلا عن غيره . ولكن الأعمال القصصية الضخمة ليست من هذا القبيل ، ولا بد فيها من ابتناء اللاحق على السابق ابتناء كلياً وجزئياً . فلا يتسنى إتباع هذه الطريقة إلا إذا كان العمل القصصى الضخم حاضراً برمته حضوراً واضحاً تاماً فى ذهن الكاتبة ، ولها أن تتبع فى هذه الحالة وحى الساعة فى كتابة هذا المشهد أو ذاك من مشاهد الرواية ، لأنها فى الواقع تنقل عن أصل موجود بتمامه فعلا ولا تبتدع ما تكتبه ابتداء .

وإن دل ذلك على شىء ، فعلى امتلاء الكاتبة بروايتها امتلاء لا مزيد عليه . ومن القرائن على ذلك الامتلاء ما تعترف به مرجريت متشل من أنها كانت تعيد كتابة الكثير من فصول الرواية مراراً كثيرة ، لأنها لا تجدها مطابقة للأصل الماثل فى ذهنها ووجدانها . ويقال أن بعض هذه الفصول قد أعادت كتابته سبعين مرة !

لقد كانت مرجريت متشل المريضة قعيدة الدار أو طريحة الفراش وهى فى إبان حيويتها تعيش تلك القصة وتتنفس فيها حيويتها المكبوتة أو الحبيسة . فكأنها فى حقيقة الأمر لم تكن تكتبها رغبة فى الكتابة ، بل كانت تكتبها تحقيقاً لذاتها . وفى هذه الحالة لا تمكن أن تقنع بأقل من الكمال كما تتصوره ، أو تحسه .

ويعزز هذا الرأى أن المؤلفة لم يجل بخاطرها طوال السنوات الست التى شغلت فيها بكتابتها أنها تمكن أن ترى النور عن طريق المطبعة لضخامتها المفرطة ولأنها غير ذات ماض معروف أو مجهول فى عالم التأليف القصصى . ولم تكن محاولات نشرها إلا من قبيل « إبراء الذمة » حتى لا تشعر بأنها قصرت فى حق عملها العزيز عليها بعد تمامه .

وشاءت المصادفة أن يقبل أحد الناشرين طبع القصة الضخمة ، فكان ذلك طالع سعد للمؤلفة والناشر معاً ! فقد اختارها نادى الشهر لجائزة أحسن كتاب ، وتفشت بين الناس موجة شغف بهذه القصة فبيع منها فى الشهور الستة الأولى أكثر من مليون نسخة فى الطبعة الغالية الثمن ، وكان البيع فى اليوم الواحد يزيد أحياناً على خمسين ألف نسخة . وفى سنة ١٩٣٧ ظفرت القصة بجائزة بوليتزر الرفيعة ، وبلغ عدد النسخ التى بيعت فى أمريكاوحدها فى السنوات الست الأولى ثمانية ملايين نسخة ، عدا ما بيع فى إنجلترا والبلاد الناطقة بالإنجليزية وفى الترجمات العديدة التى ظهرت لها فى جميع لغات العالم الغربى ، ومثلت على الشاشة الفضية حيث قامت الممثلة العظيمة فيفيان لى بدور سكارلت أوهارا ، فكانت من أطول الروايات التى أنتجتها السينما ومن أشدها رواجاً .

وهكذا هبطت الشهرة العالمية على مرجريت متشل بين عشية وضحاها ، ومعها ملايين الدولارات . وقد ثقل ذلك على نفس السيدة المحبة للاعتكاف ، ولا سيما أن الشهرة العريضة فى بلاد كأمريكا تبهظ كاهل الشهير ولا تترك له حياة خاصة هادئة ينعم بها .

ولما قامت الحرب العالمية الثانية ، أسهمت فيها مرجريت متشل على نحو ما أسهمت به ميلانى هاملتون التى كانت شخصية ملائكية فى رواية « ذهب مع الريح » ، ووقفت جهودها على التمريض فى المستشفيات العسكرية .

وما إن آذنت الحرب العالمية بختام حتى نكبت فى زوجها المحبوب ، الذى ألم به داء من أدواء القلب أقعده ، كما أصيب والدها بمرض مقعد أيضاً أضناه سنوات إلى أن مات .

وبعد ذلك بقليل وضعت الأقدار حداً لحياة

مرجريت متشل فى حادث تصادم وهى فى التاسعة والأربعين من عمرها .

ولا نحسب أن الأجل لو امتد بهذه الكاتبة كان حرياً أن يضيف إلى تراثها الأدبى شيئاً مذكوراً بعد ذلك « النجاح » العريض الذى حققته قصتها الوحيدة « ذهب مع الريح » . فقد كانت هذه القصة هى كلمتها التى فرغت رسالتها الأدبية بانتهائها منها .

والآن نترك الكاتبة لنتحدث عن عملها الباقى من بعدها .

* * *

٢ — القصة

ما من شك أن قصة « ذهب مع الريح » حققت نجاحاً يكاد يكون منقطع النظير على مستوى الذيوع بين القراء ، وتحقيق أرقام قياسية فى التوزيع والربح . ولكن ليس من الحتم أن يكون النجاح الأدبى فى مستوى واحد مع ذلك النجاح المادى . فما هى حقيقة النسيج الفنى لهذه القصة الضافية التى تتجاوز كلماتها نصف المليون ؟

إن جو الحرب من خلال قصة الحب عالجته رواية تولستوى العظيمة المترامية أيضاً والواسعة الانتشار كذلك ، ونعنى بها رواية « الحرب والسلام » . فهل نجد فيما عدا تلك المشابهة فى الموضوع مشابهة فى النسيج الفنى بين قصة مرجريت متشل وليو تولستوى ؟

من الظلم للكاتبة الأمريكية أن نقارن بينها وبين الكاتب الروسى العبقرى ، فالفرق بينها وبينه فى المستوى الفنى هو الفرق بين النبوغ والعبقرية ، فدرجة تجويدها فى فنها لا تصل إلى مستوى الحدث الخارق ، ومن الإنصاف أن نقول إنه قلما يصلح عمل قصصى من قلم أى إنسان للمقارنة بينه وبين قصة « الحرب والسلام » .

فلندع إذن هذه المقارنة القاسية لننظر فى أسلوب الكاتبة من حيث هو ، وسنجدها تستخدم طريقة الإفاضة والتكتيل والتجميع . وحين تريد أن تعبر عن معنى معين أو ظاهرة معينة ، لا تؤدى ذلك بالعبارة الموجزة النفاذة ؛ بل تؤديه بالإفاضة وتكتيل التفاصيل المختلفة التى تجمع شتاتها على تباين ألوانها .

والطريقة النفاذة تحتاج إلى طاقة فنية لماحة لدى الكاتب أو المصور ، وإلى حس مرهف نافذ لدى الجمهور ، وفى هذه الحالة لا يكون الجمهور قاعدة عريضة تنتظم الملايين ، بل يكون قلة من الصفوة أوتيت الفطنة الذهنية والوجدانية ، وتنشد ما يخاطب تلك الفطنة بحيث يزيد آفاقها سعة ويزيد أغوارها عمقاً . أما طريقة التجميع والتكتيل والإفاضة فلا تشبع الفطنة الذهنية والوجدانية ، بل تبتغى غاية أشد تواضعاً من هذه الغاية بكثير ، وهى إشباع الفضول الساذج أو شبه الساذج الذى يتسم به سواد الناس وعامتهم ، وهو فضول كالنار يتطلب على الدوام وقوداً ، ويجد حطبه فى تلك التفاصيل التى تكشف الأستار وتفضح الأسرار وكالنار أيضاً لا ينتهى بهم هذا الفضول ولا يبقى على شىء مما يلتهمه أولا بأول ، وإنما هو الاضطرام الوقتى الذى يخبو بعد انتهاء زاده المبذول من غير أن يعقب أثراً باقياً من اتساع آفاق المعرفة العقلية والنفسية ، أو ارتقاء طريقة التفكير أو تعميق الاحساس .

وهذا هو نمط الفن فى مستوياته العامية . وأنه لنمط يجد إقبالا من الناس ولكنه لا يؤثر فى حياتهم ، ولا يغير عقولهم لأنه يسير وراء تلك العقول ولا يقود زمامها بحال من الأحوال . فما أشبهه بالخادم الذى يمتع سيده ويؤدى له مطالبه ويحقق غاياته ، وينال من سيده مكافأة الاستحسان على قدر تفانيه فى إرضائه ومطاوعة هواه . وشتان هذا المقام ومقام الرائد أو المعلم أو القائد الذى لا يظفر بالرضى من الكثيرين ولا يطاوع هواهم ولكنه يغير حياتهم ويبدلها تبديلا بما يشكل من تفكيرهم وما يصوغ من وجدانهم .

ومرجريت متشل لا تملك تلك البوتقة التى تصوغ فيها النفوس والعقول ، ولكنها تقدم فناً قصصياً ممتعاً نافعاً فى المستوى الذى يستهوى عامة القارئين والقارئات فى كل مكان من أرجاء الكرة الأرضية ، لأنها تصور البشر فى روايتها على النحو الذى يفهمه العامة ولا يشق عليهم ، فيرون أنفسهم فى الصورة التى يتوقعونها . ويجدون من الأخبار والأحداث ما يستثير تطلعهم من غير مشقة عليهم فى الفهم أو التصور . لأن المؤلفة تقدم لهم كل شىء ، وتخاطب العادى من غرائزهم وإحساساتهم ، وتجيد تتبيل صحاف قصتها بالأفاوية والأباذير التى تسيل اللعاب ، ولكنها لا تضمن للآكلين حسن التغذية واكتمال العناصر وجودة الهضم .

ومن هنا كانت الإفاضة فى قصة « ذهب مع الريح » مزية لها عند هذا الجمهور العريض المتطلع إلى ما يشبع فضوله الساذج لأنه كالمائدة الحافلة من ألوان يشتهاها الآكل المنهوم .

والآن نأتى إلى خلاصة موجزة جداً لهذه القصة ضافية الذيول . . .

تبدأ القصة فى أبريل سنة ١٨٦٠ بمزرعة « تارا » فى جنوب الولايات المتحدة بالقرب من أتلانتا . فاذا مجموعة من الأسر الغنية تعيش فى المنطقة على زراعة الأرض الواسعة بكد العبيد الزنوج ، ومعظمهم على شاكلة أسرة « أوهارا » أصحاب أذواق عامية ونمط فى الحياة لا يرمى إلى شىء وراء تجميع الثروة ، والتفاخر بالمظهر وطلب اللذات ، والمقامرة والاسراف فى احتساء الخمر والتنافس على أسباب الجاه الشخصى . مع اعتداد بالسطوة البدنية والبراعة فى الصيد . فلا ثقافة ولا شغف بالفن ولا اهتمام بالموضوعات الفكرية أو الإنسانية أو المصالح التى تتعدى نطاق الإقليم الصغير ، بل لا تكاد تتعدى نطاق الأسرة والضيعة فى معظم الأحوال .

وفى مثل هذه البيئة التى تمثل الولايات الجنوبية فى أمريكا قاطبة ، يعتبر كل اهتمام يرتفع فوق هذا المستوى الشائع الضحل نوعاً من غرابة الأطوار تضعف الثقة بالشخص وتثير الريبة فيه والنفرة منه .

وبطلة القصة هى الفتاة المدللة « سكارلت أوهارا » نموذج فذ لتلك الخصائص . فهى أنثى قوية الشكيمة ، مندفعة العواطف ، لا تتورع عن شىء إذا ما اعتزمت الوصول إلى هدف تتمناه . وهى ذات جمال من نوع غير مألوف يستمد تأثيره من تدفق حيويتها العارمة . فهى على الجملة نموذج للأنثى الثرية القوية الانتهازية ، فى وسائلها الأنانية .

ونرى هذه الفتاة متعلقة القلب بشاب على غير غرارها ، فهو الشاة البيضاء فى القطيع الأسود كما يقولون : لأنه من ذلك النمط الذى قلنا عنه آنفاً أن بيئته الضحلة لا تستريح إلى آفاقه الفكرية والوجدانية وثقافته وحبه للفنون والأدب وفطرته الرحيمة التى تناقض الأنانية والانتهازية والاعتداد بالقوة الغاشمة . وفى هذا الحب يتجلى تناقض القلب البشرى ، وانجذاب المرء إلى نقيضه فى خصائص الطباع .

وتندلع الشرارة الأولى فى القصة حين تعلم « سكارلت أوهارا » أن الشاب الذى تحبه — واسمه آشلى ويلكس — خطب لنفسه فتاة هادئة الطباع ، رقيقة الحاشية ، اسمها « ميلانى هاملتون » ، لئن كانت سكارلت أشبه بالنار المتأججة فان ميلانى أشبه بنور القمر الساجى . وتثور ثائرة سكارلت ذات الطبع النارى ، ولا تعرف عندئذ وازعاً يردعها من اعتبارات الحياء الأنثوى والاحتشام المفروض فى بيئتها الريفية المتزمتة ، وتختار وسيلة الهجوم العنيف على القلعة التى تريد الاستيلاء عليها ! لقد خطر لها لغرورها وأنانيتها أن آشلى لم يتقدم إليها إلا يأساً من استجابتها له . فصممت أن تنتهز فرصة الحفل الراقص الذى سيقام بضيعة آل ويلكس قبل إعلان الخطبة ، كى تفتنه وتغريه بالفرار معها تاركاً خطيبته التى ستحضر ذلك الحفل قبل إعلان النبأ ، فيهرب معها ويتزوجان سراً .

وما عليها من الضجة والفضيحة إن هى فازت بمن يهواه فؤادها .

وكانت تلك الحفلة على غرار الحفلات فى ضياع ذلك العهد، تستغرق صدر النهار وهزيعاً من الليل . وإذا الحفل النهارى يفتح باباً جانبياً فى القصة لا يلبث أن يلتهمها جميعاً ، هو باب الأزمة السياسية بين ولايات الشمال وولايات الجنوب . فقد أخذ الرجال والشبان يتناقشون فى تلك الأزمة وتطوراتها ويتبارون فى التحمس لمقاومة قرارات الاتحاد ، التى صمم الرئيس لنكولن على تنفيذها بكل دقة ، وهى وجوب تحرير العبيد . فمعنى ذلك فى نظرهم انهيار تلك الإمبراطوريات الزراعية وضياع سطوة الجنوب واندثار أسره الغنية لقيام كيانهم على الزراعة وحدها . فليس فى الجنوب صناعات كتلك التى يزخر بها الشمال . وتجتمع كلمتهم على شق عصا الطاعة وإعلانها حرباً . وقد صورت لهم حماستهم أن سطوة الأعيان وقدرتهم على استخدام السلاح أفراداً ، فى حفلات الصيد كافية لكسب المعارك فى الحروب . ويحاول آل ويلكس معالجة النقاش بالحكمة والاتزان والثقافة على المستوى القومى والإنسانى ، ولكن بغير جدوى . ويبرز فجأة شخص عنيد جرئ إسمه « رت بتلر » حنكته التجارب فيجابه سادة الجنوب بالحقائق الواقعية عن قوة الشمال وما لديه من عناصر عسكرية تكفل له سحق عصيان الجنوب ، فيثور القوم به وتكاد تقع ملاحاة تتشابك فيها الأيدى والسيوف ، لولا حكمة رب الدار ولباقته . وينزوى الرجل بعيداً فى انتظار إتمام صفقة من القطن مع آل آشلى جاء خصيصاً إلى هذه المنطقة كى يعقدها ، وتمضى المناقشة بين الضيوف ورب البيت وابنه آشلى ، فيبدى آشلى فى النهاية عدم اقتناعه بموقف مواطنيه ، إلا أنه يقف إلى جانبهم ما داموا قد أجمعوا الرأى على خوض الحرب ، فكأنه فى ذلك الموقف يعيد سيرة ذلك الشاعر الجاهلى القديم « دريد بن الصمة » القائل :

وهل أنا إلا من غزية إن غوت
غويت ، وإن ترشد غزية أرشد !

وسكارلت أوهارا تضيق بذلك كله فحقوق الجنوب واستقلاله عندها قضية مسلمة ، لا تتصور أن تكون محل « تطفل » من الشماليين الغرباء . وهى على كل حال مشغولة بأزمة أهم فى نظرها من ذلك الهراء الذى يخوض فيه الرجال باندفاع ، فتنتهز الفرص إلى أن تجتذب آشلى إلى داخل حجرة جانبية مظلمة فى الدار — والرجال فى الحديقة والنساء يلتمسن الراحة فى المخادع ساعة القيلولة — كى تعلن عليه الحب ! وتدعوه فى إلحاح جارف أن يهرب معها على الفور لأنها تريد « إنقاذه » من الزواج بفتاة يتوهم أنه يحبها وهى واثقة أن حبه الحقيقى لها هى . ويردها آشلى رداً حازماً وإن كان رفيقاً متلطفاً ، ثم يتركها وهى تكاد تنشق من الغيظ والقهر . وإذا الرجل الذى صدم مشاعر أهل الجنوب بآرائه السياسية « الوقحة » يبرز لها من ركن معتم كان غافياً فى مقعد ضخم به ، ويسخر منها فيزداد شعورها بالقهر والغيظ وتحقد عليه لأنه رأى ذلها وهزيمتها رأى العيان وكانت تظن أن كبرياءها ستظل بمنجاة عن كل إنسان عدا حبيبها الذى تثق بخلقه ، أما الآن فقد تمت فضيحتها وتعرضت للهوان، وهى المغترة بجمالها الأنثوى غروراً ليس له حد . ومنذ هذه اللحظة ينعقد بينها وبين « رد بتلر » لون فريد من المناجزة والتحدى . « فرد بتلر » على عكس حبيبها « آشلى ويلكس » لأنه من نمط أشبه ما يكون فى الرجال بنمطها فى النساء . فهو عنيد ، قوى الشكيمة، مندفع ، عارم الحيوية أنانى انتهازى ، لا يتورع عن شىء إذا ما عقد العزم على الوصول إلى هدف يتغياه .

ويزداد الموقف العاطفى تشابكاً على الفور ، بالتقاء سكارلت فى ذلك الحفل نفسه ليلا بشقيق خطيبة آشلى ، وهو شاب ساذج سطحى يفتقر إلى الذكاء

والحيوية معاً ، سهل القياد ، فيفتن بشخصيتها النارية ، وتجد فيه الفتاة المندفعة ما يداوى هزيمتها ويجعلها مستقبلا قريبة الصلة بحبيبها الذى تأبى عليها .

وفى جو الاستعداد لخوض الحرب بين الجنوب والشمال وتدفق شبان العائلات الكبيرة الثرية على معسكرات التدريب تعجلت « سكارلت أوهارا » فى اندفاع أرعن زواجها من ذلك الشاب المخدوع فيها ، واسمه « تشارلس هاملتون » بعد أسبوعين من إعلان خطبة آشلى على ميلانى . وبعد الزواج بقليل جداً رحل الزوج مع أنداده إلى المعسكرات ثم إلى الميدان . ويشاء القدر أن يموت بعد شهرين فيترك سكارلت أرملة لا هى بالفتاة ولا هى بالزوجة ولما تزل فى ربيعها السادس عشر ، ولا هى بالأرملة الحقيقية لأنها لا تشعر فى أعماق سريرتها بالحزن على ذلك الذى لم يكن زوجها إلا فى أضيق الحدود . وضاقت بتقاليد الجنوب التى تفرض حداداً ثقيلا على الأرامل ، فكانت طبيعتها النارية تتربص الفرص للافلات من هذا الاسار .

وزاد من ضيقها أنها ألفت نفسها حاملا ، كأنما ذلك الزوج الذى لم يكد يكون زوجاً بالمعنى الصحيح ، يأبى إلا أن يكبلها بنتائج حماقتها وغشها . ووضعت يدها على قلبها عندما رحل آشلى أيضاً إلى الميدان ، بعد أن أوصى سكارلت بزوجته لأنه يعلم ما فى صحتها من رهافة . وما فى طبيعتها من دماثة وقلة حيلة فى أوقات الحرب العصيبة .

وهكذا عاشت سكارلت جنباً إلى جنب مع المرأة التى هزمتها فى معركة الحب وهى لا تدرى ، وكانت إقامتهما معاً بحكم النسب ، وتفرغت المرأتان لما تفرغت له زوجات المحاربين فى الجنوب من أعمال التمريض فى المستشفيات العسكرية التى غصت بآلاف الجرحى فى أسوأ ظروف مع ندرة العقاقير ووسائل العلاج والجراحة . وكانت هذه المهمة قريبة إلى قلب ميلانى العطوف المؤثرة على نفسها ، أما سكارلت الأنانية المشغولة بنفسها فكانت تضيق بذلك الجو الذى لا يروقها ، لأنها خلقت لتلمع لا لتخدم ، ولتتمتع لا لتنكر ذاتها فى سبيل الآخرين .

ولم تزدها الأيام إلا إصراراً على حبها الذى عاندتها فيه الأقدار ، لأن من كان لها مثل تكوينها تزيدها المقاومة إصراراً واندفاعاً ، وعولت على أن تسلبه من زوجته فى مقبل الأيام بأى صورة من الصور ، بعد أن تضع هذه الحرب أوزارها ، ويعود المحاربون سالمين إلى حياتهم المدنية ظافرين ، فلم يكن يخالجها أو يخالج أهل الجنوب — حتى ذلك الحين — شك فى النصر .

بيد أن وقائع الحرب لم تلبث أن زعزعت ذلك الإيمان الوطيد شيئاً فشيئاً ، وتضاعف عدد الجرحى وتوالت الانكسارات ، وقلت احتمالات كسب الحرب وترتبت على ذلك أزمات شداد فى الأقوات والأكسية والعقاقير ، وتعرضت المنازل للتدمير بفعل القنابل فى الغارات المتعاقبة ، وتكدس القطن فى مخازن الجنوب بعد أن فرض أسطول الشمال حصاراً على الموانىء ، فعم الكساد والفساد وازدهرت السوق السوداء .

وفى الوقت الذى نضبت فيه ثروات أصحاب الضياع الواسعة ، وضربت فيه كثير من هذه الضياع بوقوعها فى طريق الجيوش المتحاربة ، ظهرت طبقة جديدة من أثرياء الحرب ، وهم نفر لا خلاق لهم من الانتهازيين احترفوا تهريب البضائع والاتجار فى مصائب الخلق واحتياجاتهم الضرورية ، بأفدح الأثمان فى السوق السوداء . ومن هذه الفئة التى أثرت ثراء فاحشاً ، « رد بتلر » خصمها اللدود الذى يضاهيها فى المعدن العقلى والخلقى ، فتردد على البيت وبدأت بينه وبين الأرملة الحسناء صلة غريبة قوامها التحدى والتجاذب والعناد والفهم المتبادل فى آن واحد .

وفى هذه الظروف الضيقة أغرقها رد بتلر بهداياه . فظنته يرمى إلى الزواج منها ، ووجدتها فرصة مواتية وقد أصبح من ملوك السوق السوداء ذوى النفوذ والجاه فى دوائر السياسة والإدارة . ولكنها فوجئت بحقيقة جرحت كبرياءها مرة أخرى : أنه يريدها عشيقة لا زوجة !

وتزداد ويلات الحرب ويطلب إلى سكان أتلانتا إخلاءها وإذا بيلانى زوجة آشلى يأتيها المخاض ، فتقف سكارلت إلى جانبها وتأبى أن تتخلى عنها بعد أن هرب الجميع ، فاذا تحت عناصر الأنانية عنصر من النخوة يربطها بغريمتها التى كسبت احترامها بسلوكها الملائكى ، وإكراماً فى الوقت نفسه للحبيب الذى ائتمنها على وديعته الغالية . وتتولى سكارلت الإشراف على توليدها بمفردها وتقف إلى جانبها بارادة الرجل شديد المراس وصلابته ، وبعطف الأم الحانية .

وهكذا يبدأ طور جديد فى حياة سكارلت ، إذ تكتشف نفسها ، وما أوتيته من قوة تؤهلها للقيادة والرعاية والثبات فى الشدائد وحماية الضعفاء ، وعلاج شىء من الآثار المدمرة التى تركتها الحرب فى ذلك الجنوب المنكود الطالع .

ويظهر بتلر مرة أخرى فى أفق حياتها فيساعدها وميلانى على الهروب فى أحرج الظروف قبيل دخول جيوش الشمال إلى المدينة بساعات قلائل أو دقائق ، وتأخذ سبيلها إلى مزرعة أبيها تارا بعد أن لقيت من الأهوال ما لا يتصوره العقل ، فاذا هى تجدها خراباً بلقعاً بعد أن دمر الأعداء البيت والمخازن ، وتجد والدها وأمها قد ماتا ، أما أختاها الصغيرتان ففى طور النقاهة من التيفود . وقد صار عليها بمفردها أن تتولى إطعام هذه المجموعة من « الرعايا » العاجزين المرضى ، وهم شقيقتاها وميلانى وابنها وابن ميلانى .

ومرة أخرى تكتشف تحت ضغط الشدائد استعداداتها الكامنة فى العمل والمقاومة ، فاذا هى وهى المرفهة المدللة تعمل فى الحقل بيديها كالعبيد ، ولا تتورع عن القتل كلما وقع فى يدها جندى من الأعداء كى تحمى رعيتها الصغيرة وتكفل لهم البقاء على قيد الحياة بما يسد رمقهم .

والجزء الأخير من الرواية صورة ذلك الكفاح البناء ، وفيه نراها بعد أن وضعت الحرب أوزارها تصدم المجتمع الريفى المحافظ بانبرائها إلى ميدان العمل التجارى فى منشر للأخشاب ، ولا تبالى فى هذه السبيل أن تتزوج من شخص لا تحبه ولكنه يملك من المال ما يحقق لها مطامعها فى العمل التجارى الواسع بعد أن ضاعت من يدها ضيعة تارا ، وقد استغرقتها الضرائب المتأخرة بعد هبوط إنتاجها إلى ما يقرب من الصفر .

وبعودة آشلى تتحرك أطماعها فيه . وتستغل ظروف احتياجه بعد تدمير ضيعته فتجعله شريكاً ولا تدخر وسعاً لاستمالته واغوائه ، فلا يزداد إلا ثباتاً وتأبياً .

ويتزوجها رد بتلر أخيراً بعد أن وفت له حين حبس رهن التحقيق بتهمة الخيانة والتهريب ، وكان زوجها الثانى قد مات عنها . وبعد ذلك تنتهى الرواية نهاية قاسية . فقد وجدت فى « رد » بعد زواجها منه صنوها ، واكتشفت أنها تحبه حب الند لنده والقرين لقرينه . ولكن قلب رد بتلر تحول عنها على أثر ملاحاة كثر فيها العناد بينهما وهجرها . إلا أن سكارلت لا تسلم بهزيمتها ، ويكون السطر الأخير فى الرواية أنها لن تيأس ، وأنها ستعيش لتسترد قلب ذلك الرجل وأن الغد فيه متسع لكل شىء ، فكأنها بذلك تعبر عن طبيعتها القوية التى تؤمن بأنه لا يأس مع الحياة .

٣ — مقتطفات من الرواية

— جلس التوأمان على جانبيها مسترخيين فى مقعديهما ، يرمقان أشعه الشمس من خلال الأكواب العالية المملوءة بشراب النعنع وهما يضحكان ويتحدثان عاقدين أرجلهما الطويلة بلا مبالاة وقد انتعلا أحذية

ركوب ذات أعناق ترتفع إلى الركبتين . وكلاهما فى التاسعة عشرة ، وارتفاع قامتهما ستة أقدام وبوصتان ، مع قوة فى العضلات وبشرة لوحتها الشمس ، وعينين مرحتين متعجرفتين وثياب متماثلة تمام التماثل تتكون من سترتين زرقاوين وسروالين للركوب فى لون الخردل ، فهما متماثلان تماثل اللوزتين من القطن الذى تحفل به مزارع الجنوب . . وفى الخارج كان جوادا التوأمين مربوطين معاً ، وهما دابتان ضخمتان حمراوان كشعر صاحبيهما ، وحول قوائمهما تتعارك ثلة من كلاب الصيد النحيلة ذات التكوين العصبى التى تصحب التوأمين ستيوارت وبرنت أينما توجها . . وبين كلاب الصيد والجوادين والتوأمين آصرة أعمق من تلك المصاحبة المستمرة ، فهم جميعاً ذوو حيوية وفراهة حيوانية ورشاقة ومرح . فالشابان فى مثل توثب الجوادين اللذين يمتطيانهما . وأنه لتوثب ينذر بالخطر ولكنه يسلس قياده لمن يعرفون كيف يسوسونهما كما تساس الجياد سواء بسواء .

ــ كان الغرور أقوى من الحب فى سن السادسة عشرة ، فلم يعد فى قلبها بعد هزيمتها موضع الآن لشىء خلا البغض . وقالت لنفسها :

ــ لن أعود إلى البيت . سأبقى ها هنا وسأجعلهم يأسفون على فعالهم ، ولن أخبر أمى ، كلا لن أخبر أحداً !

وراضت نفسها على فكرة الدخول إلى البيت والصعود فوق درجات السلم مرة أخرى كى تدخل مخدعاً آخر من مخادع النوم . وفيما هى تستدير لتدخل رأت تشارلز قادماً من الطرف الأقصى للبهو الطويل ، فلما رآها أسرع نحوها . وكان شعره مشعثاً ووجهه قريباً من لون زهرة الجيرانيوم من فرط توفزه العصبى ، وصاح بها قبل أن يصل إليها :

ــ أتعلمين ماذا حدث ؟ هل سمعت ؟ لقد وصل بول ويلسون لتوه من جونسبورو حاملا آخر الأنباء !

وتوقف عن الكلام وقد تقطعت أنفاسه إذ وصل إليها ، ولم تقل شيئاً بل كان قصاراها أنها حملقت فيه صامتة ، فأردف :

ــ لقد وجه مستر لنكولن نداء للتطوع فى صفوف الجنود . فتطوع منهم خمسة وسبعون ألفاً !

مستر لنكولن مرة أخرى أليس فى مقدور الرجال أن يفكروا فى شىء آخر له وزن حقيقى ؟ ! وها هو هذا الغر يتوقع منها أن تتوفز لسماع أنباء ألاعيب مستر لنكولن التافهة فى حين أن قلبها يتنزى بما أصابه من تحطيم وسمعتها قد أضحت فى حكم المقضى عليها !

وحدق فيها تشارلز فألفى وجهها يحاكى فى بياضه لون الورق . وعينيها الضيقتين تتوهجان كزبرجدتين . ولم يكن رأى فى حياته قط مثل تلك النار المتأججة فى طلعة فتاة ومثل ذلك الوهج فى عينى أى إنسان ، فقال لها مترفقاً :

ــ ما أسوأ تصرفى . كان ينبغى أن أنفض إليك النبأ بمزيد من التلطف ، وقد أنستنى المفاجأة ما تتمتع به السيدات من رهافة ، وإنى لآسف أشد الأسف لإزعاجك على هذا النحو . أتشعرين أنك على وشك الاغماء ؟ هل آتيك بكوب من الماء ؟

فقالت له وهى تتكلف ابتسامة عرجاء :

ــ لا .

فسألها وهو يتناول ذراعها فوق ذراعه :

ــ أتحبين أن نذهب فنجلس على مقعد فى الحديقة؟

فأومأت برأسها منعمة ، فمشى بها فى هوادة وعناية فأهبطها الدرج الأمامى وقادها عبر الحشائش إلى مقعد من الحديد قائم تحت أضخم بلوطة فى الفناء الأمامى ، وقال فى نفسه :

ــ ألا ما أضعف النساء وأرقهن ! فان محض الإشارة إلى الحرب والعنف تسلمهن إلى الإغماء !

وجعلته هذه الفكرة يشعر بفرط ذكورته فضاعف من رقته وهو يجلسها . وبدت فى تلك اللحظة فى منظر غريب ، فقد اكتسى وجهها الأبيض جمالا وحشياً فيه ضراوة فأخذ قلبه يدق بعنف . فهل تراها تشعر بالتعاسة لاحتمال مضيه إلى ساحة القتال ؟ كلا . إن ذلك الاعتقاد يتطلب منه غروراً أشد مما ينبغى . ولكن إن لم يكن هذا صحيحاً فلماذا تنظر إليه هذه النظرة العجيبة ؟ ولماذا ترتجف يداها وأناملها تعبث بمنديلها المزركش الصغير المحلى بالمخرمات ؟ ولماذا ترف أهدابها الغزيرة الطويلة كما ترف أهداب مقل الفتيات فى الروايات العاطفية التى قرأها ، فتتكشف عن وميض ينم على الحياء والعشق ؟

— وفكرت سكارلت بسرعة خاطفة ، وارتسمت فى ذهنها ومضات خطة تنتهجها ، قائلة لنفسها :

— إنه على ثراء طائل ، وليس له أبوان يضيقان أنفاسى ، وهو مقيم فى أتلانتا . فان تزوجته على الفور أقمت الدليل لآشلى على أننى لا أبالى به جناح بعوضة ، وأن ما قلته له لم يكن إلا عبثاً من قبيل المجون اللاهى . . وكم ستتألم ميلانى لأنها تحب أخاها تشارلز حباً جماً . وسيتألم أيضاً ستيوارت وبرنت .

ولم تكن تدرى على التحقيق لماذا تريد أن تؤلمهما ، اللهم إلا لأن لهما شقيقات خبيثات الطوية . .

— . . . وسيشعر الجميع بالحسرة عندما أعود إلى هنا زائرة فى مركبةفاخرة تجرها خيول مطهمة وقد صارت لى مقادير هائلة من الثياب الجميلة ، وبيت خاص بى . وعندئذ لن يضحكوا منى !

— عادت سكارلت من المستشفى إلى البيت مجهدة غاضبة ، فقد أتعبها الوقوف على قدميها طوال فترة الصباح وأثار سخطها توبيخ مسز ميريويذر لها توبيخاً عنيفاً لجلوسها فوق فراش أحد الجنود الجرحى وهى تضمد له ذراعه . وكانت العمة بتى وميلانى لابستين خير قلانسهما وواقفتين عند شرفة المدخل مع ويد وبريسى على أهبة القيام بدورتهما الأسبوعية لأداء الزيارات ، فطلبت إليهما سكارلت أن يعفياها من اصطحابهما وصعدت إلى حجرتها الخاصة . ولما تلاشى آخر صوت لعجلات العربة وأيقنت أن الأسرة كلها غابت عن ناظريها استشعرت الأمان وتسللت بهدوء إلى حجرة ميلانى وأدارت المفتاح فى قفلها . وكانت حجرة جادة عذرية صغيرة يسودها الهدوء والدفء تحت أشعة شمس الساعة الرابعة بعد الظهر ؛ فالأرض لامعة عارية إلا من بسط قليلة صغيرة براقة ، والحيطان البيضاء خالية من الزينة ما عدا أحد الأركان ، فقد أعدته ميلانى على صورة محراب ؛ فهنا تحت علم ولايات الجنوب المتحالفة علق سيف ذهبى المقبض كان والد ميلانى يحمله فى الحرب المكسيكية ، وهو بعينه السيف الذى تقلده تشارلز حين مضى إلى ساحة القتال . وثمة أيضاً حزام غدارة تشارلز وفيه مسدسه الدوار . وفيما بين السيف والمسدس صورة تمثل تشارلز نفسه فى بزة عسكرية رمادية اللون ، وقد بدا مزهواً بها ؛ وهو ينظر بعينين واسعتين بنيتين لامعتين وعلى شفتيه ابتسامة حيية ؛ تطل مشرقة من إطار الصورة .

ولم تكلف سكارلت نفسها إلقاء نظرة على تلك الصورة بل اجتازت الحجرة بغير تردد إلى مكان به صندوق من خشب الورد فوق المنضدة المجاورة للفراش الضيق ، ومن ذلك الصندوق استخرجت حزمة من الرسائل مربوطة بشريط أزرق وموجهة بخط آشلى إلى ميلانى . وفوق قمة تلك المجموعة الخطاب الذى وصل هذا الصباح ؛ فتناولته وفضته . ولم تشعر سكارلت قط ، بعد أول مرة شرعت فيها تقرأ تلك الرسائل سراً بتأنيب ضمير ؛ أما فى المرة الأولى فكان خوف افتضاح أمرها يكاد يعجز أصابعها المرتجفة عن فض أغلفة تلك الرسائل ؛ بيد أن الألفة نزعت ذلك الخوف من قلبها فلم يعد يشغلها عما هى بسبيله شاغل !

— لقد ارتد الجيش إلى فرجينيا مثخناً بجراح الهزائم وبدأ موسم عيد الميلاد فى الاقتراب ، فعاد آشلى فى أجازة ، وما إن رأته سكارلت لأول مرة بعد انقضاء أكثر من سنتين حتى أفزعها عنف مشاعرها . . فقد أرهفت انفعالاتها أحلامها الطويلة به وزاد من حدتها ذلك الكبح الذى كان لا بد لها أن تسومه لسانها . فآشلى ويلكس الماثل أمامها رجل يختلف عن ذلك الفتى الناعس الطرف الذى أحبته حب اليأس قبل نشوب الحرب ، إنه اليوم أفتن ألف مرة مما كان ، فهو الآن نحيل القوام برونزى اللون،وكان عهدها به من قبل شديد الشقرة ، وهذا الشارب الذهبى الطويل المتدلى حول فمه على طراز فرسان الخيالة هو اللمسة الأخيرة التى كان يفتقر إليها كى تجعل منه صورة مكتملة للجندى المحارب . . .

وكانت سكارلت قد أعدت خطتها لقضاء عيد الميلاد فى ضيعة تارا ، بيد أنها بعد وصول برقية آشلى صممت على البقاء وما كان فى وسع أى قوة على الأرض أن تزحزحها عن أتلانتا . ولو أن آشلى كان ينوى الذهاب إلى ضيعة البلوطات الاثنتى عشرة ، لسارعت إلى ضيعة تارا كى تكون بقربه ، أما وهو قد كتب إلى أسرته كى تلحق به فى أتلانتا فلا بد من بقائها فيها . أم تراها تذهب إلى تارا وتفوت على نفسها فرصة رؤيته بعد عامين طويلين ؟ وتضيع على نفسها سماع جرس صوته الذى تتسارع له دقات قلبها ، وقراءة المعنى الذى تتمناه فى عينيه ، وهو أنه لم ينسها ؟ كلا ! هذا لن يكون ولو كرهت، أمهات العالم أجمع !

— ها هى قد أضحت فى حجرة واحدة مع آشلى مرة أخرى ! كيف بالله أمكنها أن ترى فى هاتين السنتين شيئاً من الحسن أو الوسامة أو اللطف أو الجاذبية فى رجال آخرين ؟ بل كيف وسعها أن تطيق سماعهم يغازلونها ويتقربون إليها وآشلى على وجه الدنيا ؟ ها هو قد عاد وبات لا يفصله عنها إلا عرض هذا البساط الصغير ، واستنجدت بكل طاقتها من الجلد حتى لا تنخرط فى دموع السعادة كل ما نظرت إليه فرأته جالساً هناك على الأريكة وميلانى إلى أحد جانبيه وأخته إنديا إلى جانبه الآخر . آه لو كان من حقها أن تجلس هناك إلى جواره وتعقد ذراعها بذراعه ! آه لو كان فى وسعها أن تربت كمه كل بضع دقائق لتتأكد أنه موجود إلى جوارها فعلا ، وتمسك بيده وتستخدم منديله فى تجفيف دموع فرحها ! فان ميلانى تصنع هذا كله بغير حياء ! فهى أسعد من أن تشعر بالخجل أو الاحتجاز ،وتتعبد إليه جهاراً بنظرات عينيها وبابتساماتها وبدموعها . وسكارلت تطغى عليها سعادتها فلا تدع لها قدرة على الاستياء أو السخط أو الغيرة ؛ فثمة حقيقة واحدة تملك عليها آفاق شعورها : إن آشلى عاد أخيراً إلى بيته !

ولما قالت طابت ليلتكما رأت وجنتى ميلانى تصطبغان فجأة بلون القرمز وأخذ جسدها يرتجف . ولم ترفع ميلانى بصرها عن الأرض عندما فتح آشلى باب حجرة النوم ، بل اندفعت تعدو إلى داخلها ، ثم ألقى آشلى تحية المساء باقتضاب ولم تواجه عيناه عينى سكارلت أيضاً . وأغلق الباب خلفهما تاركاً سكارلت فاغرة الفم نهباً لوحشة مفاجئة . إن آشلى لم يعد لها . إنه لميلانى . ولن يكون من حقها ماعاشت ميلانى أن تدخل مع آشلى حجرة من الحجرات وتغلق بابها ، فتوصده فى وجه سائر ما فى الدنيا !

— لن يكون ثمة مطلقاً عصر يوم أطول من عصر ذلك اليوم ، أو مثيله فى الحرارة ،أو صنوه فى الازدحام بالذباب الكسول الصفيق الوقح . وقد كان الذباب يتكاثر فوق ميلانى على الرغم من المروحة التى كانت سكارلت تحركها بلا انقطاع حتى لقد آلمها ذراعها من طول عكوفه على التلويح بتلك الورقة العريضة من سعف النخل الهندى ، فكأن كل جهودها كانت تذهب سدى ، لأنها حين تهش الذباب عن وجه ميلانى

المخضل بالعرق ، كان ينقض على قدميها وساقيها فتحركهما فى ضعف وتصيح فى إعياء :

— ذبيه عن قدمى من فضلك !

وكانت الحجرة فى حالة شبه ظلام ، لأن سكارلت كانت قد أغلقت المصاريع الخشبية لتحجب الحرارة ووهج الضوء، ولكن حزماً صغيرة من أشعة الشمس فى حجم رأس الدبوس كانت تتسرب من ثقوب صغيرة فى المصاريع وعند الحافة ؛ فما كان أشبه الحجرة بأتون، حتى أن ثياب سكارلت الغارقة فى العرق لم تكن لتجف أبداً ، بل تزداد بللا ولزوجة بمرور الساعات . والخادمة الزنجية بريسى مقعية فى ركن منها تتصبب عرقاً أيضاً تفوح له رائحة كريهة حتى أن سكارلت كانت قمينة أن تخرجها وتغلق الباب لولا أنها تخشى أن تركن الفتاة لأذيال الفرار بمجرد تواريها عن الأنظار . وميلانى مستلقية على الفراش فوق ملاءة غدت قاتمة من كثرة نضح العرق وبقع الرطوبة ، تتلوى بلا انقطاع متقلبة من هذا الجانب إلى ذاك الجانب ، يسرة ثم يمنة ثم تنقلب يسرة أخرى . وكانت فى بعض الأحيان تحاول أن تجلس ولكنها ترتمى بعد برهة وجيزة على ظهرها وتشرع فى التقلب كسابق شأنها . واجتهدت فى البداية أن تتحرز من الصراخ فكانت تعض شفتيها إلى أنتتورما فتصيح بها سكارلت التى أنهكت أعصابها بصوت أجش :

— أناشدك الله يا ميلى : لا تتصنعى الشجاعة ؛ إن راودتك نفسك على الصراخ فاصرخى ، فليس فى هذه المنطقة أحد يسمعك سوانا ! وبعد أن انسلخت من بعد الظهر فترة أخذت ميلانى تئن سواء أرادت أن تتظاهر بالشجاعة أو لم ترد ، وأطلقت صرخات متباعدة فكانت سكارلت تدفن رأسها بين يديها وتغطى أذنيها وبتلوى جسدها وتتمنى لنفسها الموت . فأى شىء أفضل لها من أن تكون شاهدة لا حول لها ولا طول لمثل هذا الألم ، أى شىء أفضل من وجودها كالمكبلة فى تلك الحجرة انتظاراً لمقدم طفل يأبى إلا أن يتباطأ فى القدوم ؛ فى الوقت الذى تعلم أن جنود الشماليين على مسيرة أميال قليلة جداً من المدينة ؟

وتمنت أيضاً من أعماق قلبها لو أنها كانت ألقت أذناً واعية للأحاديث التى كانت العقيلات المتقدمات فى السن يتهامسن بها حول موضوع المخاض والولادة . ليتها فعلت ذلك ! إذن لكان اهتمامها بهذه الأمور كفيلا أن يجعلها الآن تحسن تقدير موقف ميلانى وتتبين هل تأخر تمام المخاض أو لم يتأخر عن الأوان المفروض ؟ ولكن أمور الأمومة لم تكن تعنيها فى أى وقت من أوقات حياتها من قبل . وكل ما تذكره فى غموض؛ ما سمعته من العمة بتى عن صديقة لها فى الزمن السالف ظلت تعانى المخاض يومين وليلتين ثم ماتت فى النهاية من غير أن تضع جنينها، فماذا لو أعادت ميلانى ذلك التاريخ القديم وواصلت المخاض يومين وليلتين ! ولكن ميلانى رقيقة التكوين ولا يمكن أن تتحمل يومين من هذا العذاب الوجيع ، ولا شك أنها ستقضى نحبها وشيكاً إن لم يعجل ذلك الطفل بالبروز إلى الدنيا ، وكيف عساها تواجه آشلى لو عاد حياً وصار عليها أن تخبره بوفاة ميلانى بعد أن تعهدت له برعايتها ؟

— وفى ذلك الصيف الدافىء الذى أعقب إعلان السلم غدت مزرعة تارا محط رحال الكثيرين وفقدت فجأة عزلتها التى غلفتها فى سنوات الحرب ، وظلت أسراب من رجال كفزاعات الطيور، ذوى لحى وعليهم أسمال بالية تورمت أقدامهم الحافية من السير فوق الأرض الملتهبة تتقاطر على مدى شهور كثيرة ليعلن أصحابها أن الجوع كاد يأتى عليهم وأنهم صعدوا التل الأحمر إلى تارا ليجدوا فى ظلال أشجارها شيئاً من الراحة وفى كرم ربة الضيعة ما يكفل لهم الطعام والمأوى ولو لليلة واحدة . وكانوا كلهم من جنود الولايات الجنوبية المتحالفة المسرحين عائدين أشتاتاً وشراذم إلى بيوتهم التى قوضتها الحرب . وكان القادمون الأول هم

البقية الباقية من جيش جونستون قادمين من كارولينا الشمالية إلى أتلانتا ومن أتلانتا إلى تارا . ولما انتهت موجة رجال جونستون بدأت موجة جديدة قوامها أفواج من جيش فيرجينيا . وفى أعقاب هؤلاء جنود من الفرق الغربية متجهين صوب الجنوب إلى ديارهم التى قد لا يجدونها وأسرهم التى قد تكون تشتت أو عدا عليها الفناء . وبين هؤلاء المنكودين قلة قليلة تركب بغالا بارزة العظام سمحت لهم شروط التسليم بالاحتفاظ بها ، وكلها دواب منهكة القوى تستطيع العين غير المدربة أن تجزم بأنها لن تصل براكبيها إلى فلوريدا أو جورجيا الجنوبية .

عائدون ! عائدون ! هذه هى الفكرة الوحيدة التى استولت على أذهان الجنود . وكان بعضهم حزانى صامتين وبعضهم الآخر مرحين مستهينين بالمشاق والصعاب ، ولكن القصيدة التى كانت تمدهم جميعاً بالقوة وتدفعهم لمواصلة المسير والاستمرار فى الحياة هى فكرة العودة إلى ديارهم . وقليلون منهم من كانت نفوسهم تنضح بالمرارة فهم قد تركوا التشدق بالمرارة للنساء والمسنين من الرجال ، أما هم فقد قاتلوا قتالا شريفاً وأبلوا فيه بلاء حسناً ، ولكنهم هزموا ،وهم الآن مستعدون للتسليم بالواقع والاخلاد إلى زراعة أراضيهم فى ظل الراية التى حاربوها !

— كانت الشمس قد توارت تماماً عندما وصلت إلى منعطف فى الطريق المفضى إلى « شانتيتاون » والغابة من حولها حالكة الظلام ؛ وباختفاء الشمس ران على الدنيا برد قارس وأخذت الرياح الثلجية تهب خلال الأشجار فتتكسر تحت وطأتها الأغصان العارية وترسل الأوراق الجافة الميتة المكدسة على الأرض وسوسة خشنة ، ولمكن سكارلت قد خرجت من قبل إلى الخلاء بمفردها فى مثل هذه الساعة المتأخرة ، فشعرت بعدم ارتياح يساورها ،وتمنت لو كانت الآن فى بيتها ؛

ولم يقع نظرها على أثر لسام الكبير فى الموضع المنتظر ، فجذبت العنان لتنتظره وقد أقلقها غيابه خشية أن يكون جنود الشمال قد تصيدوه كشأنهم مع محاربى الجنوب القدماء ، ثم سمعت وقع أقدام قادمة على الدرب من جهة المساكن فندت من شفتيها زفرة ارتياح وعولت على أن توبخ سام لإبقائه إياها فى انتظاره فى تلك الساعة . ولكن القادم عند زاوية المنعطف لم يكن سام ، بل كان رجلا أبيض ، ضخم الجسم ، مهلهل الثياب ، وفى صحبته زنجى أسود له كتفان وصدر أشبه بكتفى الغوريلا وصدرها ، وعلى الفور ضربت ظهر الحصان بأعنة اللجام وأرخته من يدها وشهرت مسدسها وطفق الحصان يركض ولكنه أجفل فجأة عندما مد الرجل الأبيض يده قائلا إنه يريد منها ربع دولار لأنه جائع ، فأجابته وهى تحاول أن تجعل صوتها يبدو ثابتاً قدر المستطاع :

— ابتعد عن طريقى ؛ فليس معى نقود يا صاح ؛

وبحركة سريعة مفاجئة استولى الرجل على زمام الحصان وصاح بالزنجى :

— جرها إلى الأرض وفتشها جيداً ! فلعلها تخفى نقودها فى صدرها !

وكان ما حدث بعد ذلك أشبه فى حسبان سكارلت بالكابوس ، وقد حدث كل شىء بسرعة مذهلة : وكانت غريزتها قد ألهمتها ألا تطلق نار مسدسها على الرجل الأبيض خشية أن تصيب جوادها ، وفيما كان الزنجى الهائل يهجم عليها كاشفاً عن أسنانه البيضاء بابتسامة كالحة أطلقت عليه الرصاص « فى المليان » : ولم يتسن لها أن تدرى هل أصابته أو لا ، وكل ما تعلمه أن المسدس نزعته من يدها فى اللحظة التالية قبضة قوية كادت تهشم معصمها تهشيما . وكان الزنجى قد أضحى بجوارها لاصقاً بها تفغم أنفها رائحته ، وهو يحاول جرها إلى الأرض . وبيدها الطليقة قاومته بجنون فجعلت

تخمش وجهه إلى أن أحست بيده الضخمة على عنقها . ولكنه لم يخنقها بل سمعت صوت تمزيق قب ثوبها حتى الخاصرة ثم راحت يده السوداء تعيث بين ثدييها فاستولى عليها الذعر والتقزز إستيلاء لم تعرف له مثيلا من قبل ، وجعلت تصرخ كالمجنونة ، فصاح الرجل الأبيض :

– أخرسها ! أخمد صوتها !

وشعرت باليد السوداء تعيث عبر وجهها إلى فمها ، فعضته بضراوة على قدر ما وسعها ، ثم شرعت تصرخ مرة أخرى ، وسمعت أثناء صياحها الرجل الأبيض يسب ويلعن فأدركت أن ثمة رجلا ثالثاً على الطريق المظلمة ، وتهاوت اليد السوداء عن فمها وقفز الزنجى وولى هارباً عندما هجم عليه سام الكبير . وصاح سام بها وهو يلتحم مع الزنجى فى عراك وحشى :

– أسرعى بالفرار يا مس سكارلت !

فقبضت سكارلت على عنان الجواد وراحت تلكزه وهى ترتجف وتصرخ فانطلق بها ، ووطئت سنابكه فى طريقها الرجل الأبيض الذى كان سام قد ألقاه على الأرض بضربة قاضية :



آيينِ اكبرى لأبى الفضل بن مبارك العلّامى

بقلم
الدكتور احمد محمود السّادانى
الأستاذ المساعد بكلية الاداب بجامعة القاهرة

يجمع المؤرخون ، وفيهم الهنادكة والأوروبيون ، على أن شبه القارة الهندية قد شهدت فى عهد السلطان جلال الدين محمد أكبر (٩٦٣ هـ = ١٥٥٦ م — ١٠١٤ هـ = ١٦٠٥ م) ، ثالث حكام الدولة المغولية ، أعظم أدوار الحضارة والثقافية فيها على الإطلاق .

وكان مما أدركه أكبر ببصيرته النفاذة ، كحاكم نابه ، أن بلاده الواسعة هذه لا يمكن إقرار الأمور فيها إقراراً حقيقياً إلا بقيام المؤاخاة والألفة بين أهلها ، على تباين عروقهم وتفاوت مللهم . فلم يكتف بتقريب الهنادكة إليه وتألف قلوبهم حتى عهد إليهم كذلك بالمناصب الهامة وأصهر إليهم وشجع الناس على ذلك . ودفعه شغفه بالمعرفة آخر الأمر إلى التطلع إلى ما عندهم من ثقافات قديمة ومعتقدات ، فعهد إلى فريق من العلماء بنقل كثير من كتبهم السنسكريتية القديمة إلى الفارسية لسان الثقافة بالهندستان إذ ذاك .

ويرجع الفضل فى توجيه أكبر إلى البحث والاستقصاء عامة إلى ثلاثة من العلماء المسلمين هم الشيخ مبارك ناكورى وولداه فيضى ثم أبو الفضل الذى وزر له من بعد ذلك وصار من أصدق خلصائه ومستشاريه :

وبفضل هؤلاء تفتحت عينا أكبر على كثير من المسائل الفلسفية حين سلك معهم طريقهم ، طريق البحث عن الحقيقة ومحاولة الوصول إلى الحق المجرد .

وأدى به كلفه بذلك كله إلى أن أقام دار العبادة « عباد تخانة » بمدينة فتحبور سكرى حاضرته الجديدة ، تم بناؤها عام ٩٨٣ هـ = ١٥٧٥ م[1] ، لتكون منتدى للفقهاء والمتصوفة وصفوة رجال الفكر والدولة يتدارسون فيها مختلف صنوف المعرفة .

وراح أكبر ، فى سبيل دراساته هذه ، يستدعى إليه شيوخ العقائد من بوذية وجينية وبرهمية وزرادشتية ونصرانية ليعرضوا عليه بضاعتهم عله يبلغ بذلك إلى علة الفروق بينها حين تكفّر كل فرقة أختها . ولم يكن ، وهو المفكر الحر ، ليحجم عن إعلان إعجابه بما يعرض عليه من نواحى الخير والمبادئ الإنسانية فى هذه العقائد . فاستمع إلى هؤلاء جميعاً فى حرية وتسامح مطلق وقت أن كانت أوروبا تجتاحها موجات مدمرة من التعصب الدينى ويساق علماؤها إلى المواقد بدعوى الهرطقة . ولم يكتف أكبر بذلك كله

(١) منتخب التواريخ لعبد القادر بن ملوك شاه بداونى طبع كلكتا ١٨٦٥ م ثان ص ٢٠٠ .

حتى دعى هؤلاء جميعاً إلى الاجتماع فى مؤتمر للأديان عله يدعم بذلك أخوة الإنسان لأخيه الإنسان . لكن هؤلاء الأعلام لم يتبادلوا فيما بينهم إلا أفظع التهم والشتائم(١).

وعلى ذلك فقد أدرك أكبر ، قبل أن يأتى الفلاسفة المحدثون بزمان طويل ، أن المعتقدات الدينية لا تخضع خضوعاً تاماً للعقل المجرد وحده(٢).

فعل أكبر هذا كله بتوجيه ومشاركة من الشيخ مبارك وولديه أبى الفيض فيضى وأبى الفضل . وبمشاركتهم ؛ كذلك خرج على الناس بمذهبه المعروف باسم « دين إلهى » كمحاولة أخيرة للتخفيف من حدة الخلافات المذهبية والعقائدية فى بلاده(٣).

والحركة الثقافية العظيمة التى شهدتها الهند فى ذلك العصر ، والتى لم يكن لها نظير لوقتها بالعالم كله — حتى وقف المؤرخ بداونى الجزء الثالث من كتابه الكبير على ذكر المشتغلين بها من المفكرين والأدباء والفقهاء وأصحاب الفنون — لم تكن هى وحدها التى أذاعت من شهرة أكبر فحسب ، بل وكذلك طريقته فى الحكم وتنظيمه لشئون دولته الذى خرج بتفصيله على الناس وزيره ومستشاره أبو الفضل بن مبارك فى سفره الضخم الموسوم بآيين أكبرى موضوع هذا المقال .

* * *

كان أسلاف أبى الفضل من العرب الذين نزلوا بالسند وظلوا يقطنون هناك حتى قدم جده لأبيه ، ويدعى الشيخ خضر ، إلى الهندستان ونزل بقرية ناكور عند الشمال الغربى لآجمير حيث لزم أحد الصلاح ، ويدعى مير سيد بخارى ، وكان هو نفسه من المشتغلين بالتصوف . وفى هذا المكان ولد له عام ٩١١ هـ ابنه مبارك وهو والد أبى الفضل .

وأغرم مبارك بدوره منذ صغره بصحبة الشيوخ والصلاح . وقد تعرض فى صدر شبابه لمحنتين شديدتين إذ مات أبوه وهو فى طريقه لزيارة مسقط رأسه بالسند ، كما حل بموطنه الجديد فى الوقت نفسه وباء قضى على كل أفراد أسرته جميعاً .

والمشهور عن الشيخ مبارك هذا أنه شغف بالتحصيل منذ صغره فى كافة نواحى المعرفة ، وقد تأثر كثيراً بتعاليم الولى المشهور خواجه أحرار (المتوفى بسمرقند ٨٩٥ هـ) .

وفى طلب الاستزادة من العلم قصد الشيخ مبارك إلى مدينة أحمد آباد حيث تتلمذ على واعظ مشهور هناك يدعى أبو الفضل أصله من كازرون بإيران . وما لبث بعد عدة سنوات أن عاد إلى الهندستان وذلك عام ٩٥٠ هـ فحط رحاله على شاطئ جمنه مقابل آجرا عند ولى مشهور آخر هو مير رفيع الدين الصفوى الانجوى وسرعان ما نال الحظوة عنده . وفى هذا المكان ولد له ابنه الأكبر أبو الفيض فيضى عام ٩٥٤ هـ ورزق من بعد ذلك بسنوات أربع بابنه الثانى أبى الفضل(١) وكان هو نفسه قد بلغ الخمسين من عمره إذ ذاك . وكان الشيخ مبارك يلفت الأنظار إليه بعلمه الغزير وثقافته الواسعة التى عنى بتلقينها ولديه فيضى وأبى الفضل فيما بعد ، والتى كانت تنبى عن سعة أفقه وحرية تفكيره مما أثار عليه طائفة من متزمتى الفقهاء والمؤرخين فتشككوا فى سلامة عقيدته هو وأولاده .

---

(١) من الطريف أن أحد المتناظرين من شيوخ المسلمين اقترح أن تختبر المسيحية بإزاء الإسلام بمحنة النار ، وذلك بأن يخوض واحد القساوسة اللهب ، فمن خرج سالماً منها كانت فرقته هى صوت الحق فى الأرض ، لكن اليسوعيين رفضوا ذلك وخافوه — بداونى ثان ٢٩٩ .

(٢) اختلال التوازن العالمى لجوستاف لوبون — القاهرة ١٩٢٨ ص ٣٥١ .

(٣) سنشير إلى هذا المذهب فى الصفحات التالية .

(١) بذلك يكون أبو الفضل قد ولد فى عهد آل شيرشاه سورى ذلك الأمير الأفغانى الذى استطاع إخراج همايون ، والد أكبر ، من الهند فلم يدله إليها إلا بعد سنوات خمسة عشر .

وما لبث أن انضم الشيخ مبارك إبان حكم آل شيرشاه إلى بعض الفرق الشيعية التى كانت تقول بظهور المهدى فى ختام الألف الأولى من الهجرة ، مستندين فى ذلك إلى أحاديث موضوعة تشير إلى ذلك ، وأنه سيكون من أبناء فاطمة الزهراء فيملأ الدنيا عدلا بعد أن ملئت جوراً .

وأخذت مثل هذه الدعاوى تنتشر فى أماكن متعددة بالهند ، وادعى المهدية نفسها كثيرون حتى نشط السلطان إسلامشاه سورى لحربهم والقضاء عليهم ، واستمرت مطاردتهم من بعد ذلك أيام أكبر بدوره . على أن الشيخ مبارك استطاع آخر الأمر أن يحصل على عفو من أكبر وذلك بتوسط الخان الأعظم ميرزا كوكا أخى السلطان فى الرضاعة ، ومن ثم سار من الكجرات ، حيث كان يختبىء ، إلى آجرا . وما لبث ابنه أبوالفيض فيضى أن بلغ بأشعاره[1] مركزاً مرموقاً فى البلاط أتاح له الاتصال بالسلطان نفسه .

فى ذلك الوقت كان أبو الفضل يواصل التحصيل والدرس فى كنف أبيه ، فلم يبلغ الخامسة عشرة من عمره حتى كان قد قرأ قدراً كبيراً من كتب المعقول والمنقول ، ليجلس من بعد ذلك للتدريس ولما يبلغ العشرين من عمره ، على ما فعل أبوه من قبل . وهنا تقول الرواية ، فى سبيل التدليل على علمه الغزير ، انه كان قد وقع بيده نسخة من كتاب الأغانى أصابها التلف فى مواضع كثيرة ، فاذا هو يملى من ذاكرته وإنشائه مكان التالف من الكتاب بما يناسب المقام ؛ وحين تيسر له من بعد ذلك الحصول على نسخة كاملة من هذا الكتاب وطفق القوم يراجعونها على ما أنشأ من قبل لم يجدوا ، لفرط دهشتهم ، فروقاً فى المعنى تذكر بين النصين فضلا عن شروح له وإضافات كثيرة قيمة .

كان من الطبيعى أن يجد مثل هذا العالم الترحيب والرعاية عند سلطان شغوف بالدرس والتحصيل بدوره مثل جلال الدين أكبر حين قدموه إليه عام ٩٨١ هـ = ١٥٧٤ م . وفى هذا يقول أبو الفضل فى كتابه أكبر نامه الذى ضمنه تاريخ التيموريين :

« لقد زاد كثرة تلاميذى من الغرور فى نفسى ، ودفع بى الإمعان فى الدرس والتحصيل إلى طلب العزلة . ولكم كنت أشعر بالسعادة والرضا وأنا أقضى الليالى منفرداً بطلاب الحق والباحثين عن الحقيقة المجردة بما يعمر ذهنى ويشرح صدرى ، لتتفتح من بعد ذلك عينى على مدى الأنانية والجشع الذى يكمن فى نفوس من يدعون العلم والمعرفة . ولكم كنت أشتاق للوقوف على الحكمة عند المغول ودروز لبنان أو مناظرة لامات التبت وقساوسة البرتغال والاستماع إلى كهنة البارسيين وحملة الأبستاق[1]. ولقد ضقت ذرعاً بعلماء بلادى حتى نصحنى أخى وبعض أقاربى آخر الأمر بأن ألتحق بالبلاط ، وقد أملوا بذلك أن أجد عند السلطان الهداية إلى مُثل الفكر السنية . ولئن كنت قد عارضتهم فى ذلك أول الأمر إلا أنى وجدت ، لحسن طالعى ، من بعد ذلك ، فى السلطان خير رائد ومرشد لى فى دنيا الواقع مما بعث السكينة فى نفسى وأشاع الطمأنينة فى وجدانى . ففيه اجتمع لى شوقى للتحصن بالإيمان وتحقق أملى فى أن أقوم بالدور الذى قدر لى القيام به فى دنياى . فهو المشرق الذى تبزغ منه أنوار الإبداع والمثل ، وهو الذى علمنى أن العمل الدنيوى ، على تعدده وتنوعه ، لا يتعارض مع جوهر الحقيقة » .

وحين لقى أبو الفضل السلطان أكبر لأول مرة

---

(١) كان فيضى كذلك على نبوغ فى الكتابة وفى الطب كذلك ، يعالج الناس بالمجان ، وقد ترك مكتبة قيمة كانت تضم خمسة آلاف مجلد — بداونى ثان ٣٠٥ .

(١) كان للبرتغاليين إذ ذاك بعض مستعمرات صغيرة بشاطىء الهند الغربى — أما البارسيون فهم زراد شتيو فارس الذين هاجروا عند الفتح العربى إلى الهند ؛ والأبستاق هو كتابهم .

رفع إليه تفسيراً لآيات الكرسى تلقاه منه بالقبول . كما قدم إليه من بعد ذلك بالمسجد الجامع بمدينة فتحبور سكرى تفسيراً آخر لسورة الفتح وذلك عقب عودته من فتح بهار والبنغال .

وكان من الطبيعى أن لا يرحب زعماء السنة المستمسكون من أمثال مخدوم الملك شيخ العلماء والشيخ عبد النبى صدر جهان (قاضى القضاة) بقدوم أمثال أبى الفضل والتحاقهم ببلاط السلطان لما ذاع عنهم من تحرر فكرى مفرط .

وتألق نجم أبى الفضل فى ندوات الجمعة التى كان يعقدها السلطان بحضور العلماء جميعاً كل أسبوع . وكان ما يهم أكبر إذ ذاك ويشغل باله هو توحيد سكان الهند جميعاً فى ظل دولته ، وذلك بتقريبهم جميعاً إليه والعمل فى الوقت نفسه على القضاء على الخلافات المذهبية بينهم ، وقد استبان له ، بايعاز من أبى الفضل وإقناع منه ،أن هذا الأمر لن يتأتى له إلا إذا جمع هو نفسه فى يديه السلطتين الدينية والزمنية . وصار ،بوصفه مجتهداً ،مصدر التشريع فيهما معاً . وما لبث الفقهاء فى بلاطه بعد معارضة قصيرة أن أقروه على هذا الأمر على كره منهم ورخصوا له بالاجتهاد فى ذلك .

وكانت دراساته إذ ذاك مع أبى الفضل وصحبه قد هدته إلى وجود جملة من الفضائل المشتركة فى مختلف عقائد الهند لها نظائرها فى الدين الحنيف . وما غدا بلاطه أن صار بتسامحه ملتقى لرجال العقائد جميعاً وأعيان الهند على اختلاف أجناسهم ، فانقلب بذلك الهنادكة من أعداء للدولة إلى خُدام لها يعملون على النهوض بها .

وخلا الجو آخر الأمر لأبى الفضل وشيعته برحيل مخدوم الملك والشيخ عبد النبى[1] صدر جهان إلى الأراضى المقدسة ، وصار هو وأخوه فيضى من أخلص ملازمى السلطان وأكبر مستشاريه لا يفارقانه أبدا ، سواء فى إقامته بقصره أو فى أسفاره وغزواته . وغدا هذا الأخير هو شاعر البلاط ، وكان جديراً بذلك إذ لم تعرف الهند شاعراً فى درجته منذ أيام شاعرها الكبير خسرو الدهلوى .

ولم يمض إلا القليل حتى خرج أكبر على الناس بمذهبه الذى يعرف باسم « دين إلهى » ويقوم على التوحيد الكامل والاعتراف بالسلطان بوصفه ظل الله على الأرض ، ويختلط فيه التصوف بكثير من الفضائل المشتركة بين الإسلام وعقائد الهند الأخرى . وقرن أكبر إعلانه لمذهبه هذا باصدار طائفة من التشريعات الاجتماعية المفيدة ، فمنع عادة الساتى ، حيث تقبل الأيم على حرق نفسها مع جثمان زوجها ما لم يكن لها ولد ، وأباح الزواج لأرامل الهنود ، وحض الناس على الإكتفاء بزوجة واحدة مع الابتعاد عن البنـاء بالأقارب محافظة على سلامة النسل ، ومنع زواج الأطفال وزواج النساء المتقدمات فى السن بشبان يصغرهن فى العمر ، كما حظر استرقاق أسرى الحرب ، ورفع ضريبة الرءوس عن كاهل الهنادكة ، وقصر تناول الشراب على التداوى وبتصريح خاص : وكان أبو الفضل هو ساعده الأيمن فى ذلك كله .

وجاء ظهور هذا المذهب فى بداية الألف الثانية من الهجرة إيذاناً بالعمل بتقويم جديد ، اتخذه أكبر وأشاعه فى دواوين الدولة ، وهو ما يعرف بالتقويم الإلهى أو الألفى .

على أن أكبر لم يرغم الناس أبداً على الدخول فى مذهبه الجديد هذا[1]. ولم يشع ظهور هذا المذهب القلق

(١) لم يمنع أكبر خلافه فى الرأى مع هؤلاء العلماء من أن يبدى لهم كل توقير حتى كان يحمل للشيخ عبد النبى نعليه بنفسه .

(١) يرى العالم الهندى السيد أمير على أن أكبر لم يغفل أبداً تعاليم الإسلام مستمسكاً بفضائله ، ويأخذ عليه فقط تأثره بفكرة التناسخ عند الهنود وإعجابه بما تدعو إليه الويشنويه من ضرورة اكتشاف الإنسان لنفسه وإدراك شخصيته خارج الحدود التى تفرضها التقاليد الدينية . (Islamic Culture, 1927)

فى نفوس كبار رجال الدولة بقدر ما أشاعه ازدياد نفوذ أبى الفضل بالبلاط حتى زاد عدد الحانقين عليه منهم وجهدوا جميعاً ، ومعهم الأمير سليم ولى العهد ، فى العمل على ابعاده من هناك .

وفى عام ١٠٠١ هـ مات الشيخ مبارك وهو فى التسعين من عمره ، ولم يمض عامان على ذلك حتى لحق به ابنه فيضى . وما لبث فى العام التالى لذلك أن بعث السلطان بأبى الفضل إلى الدكن ليعود من هناك بابنه الأمير مراد وكان قد انصرف بكليته إلى الشراب ، حتى راح ضحيته فيما بعد ، دون أدنى التفات إلى شئون تلك الولاية الكبيرة التى بذلت لها الدولة الأموال الكثيرة وكلفتها الألوف من الضحايا . وقد استطاع أبو الفضل بكفايته أن يقر الأمور هناك بنجاح كبير على أى حال . وما غدا أكبر أن لحق به هناك فضمه إلى قواته وشاركه فتح حصن عسير .

وفيما كان أكبر مشتغلا بحصار هذا الحصن إذا بابنه سليم يعلن خروجه عليه وينادى بنفسه سلطاناً فى إله آباد الدكن ومن ثم أخذ يضرب السكة باسمه ويرسل بها إلى أبيه إمعاناً فى استثارته . وأدى انحياز بعض قواد الدولة إلى صف هذا الأمير الثائر إلى أن أسرع أكبر بالعودة إلى حاضرته ، كما استدعى إليه فى الوقت نفسه وزيره أبا الفضل من الدكن على أن يعهد بقيادة قواته هناك إلى ابنه عبد الرحمن . وحين علم الأمير سليم برحلة أبى الفضل من الدكن ، وهو فى نفر قليل من الجند ، وجد فى ذلك الفرصة المواتية للتخلص من وزير أبيه هذا وكان يكن له كراهية شديدة . وسرعان ما قبل راجا بير سنغ ، أحد الأمراء الراجپوتيين ، الاضطلاع بمهمة اغتيال أبى الفضل أثناء مروره بأراضيه . وبرغم أن أبا الفضل كان قد أحيط علماً بما يدبره له الأمير سليم فان كبرياءه منعته من التحول عن طريقه إذ لم يكن يتصور أن كائناً من كان يجرؤ على التعرض له وهو فى طريقه إلى بلاط السلطان، حتى لقد رفض أن ينكص على عقبيه حين لاح له الخطر جلياً ورأى جموع العدو تخرج عليه ، فأخذ يدافع عن نفسه فى بسالة نادرة حتى سقط مدرجاً بدمه . وهنالك اجتث بير سنغ رأسه وبعث بها إلى الأمير سليم(١).

ويحتج الأمير سليم فى ذلك بأن أبا الفضل كان يوغر صدر أبيه عليه على الدوام ، وأن عودته إلى البلاط سالماً من جديد كان فيه القضاء على كل أمل له فى إعادة الأمور إلى مجاريها بينه وبين أبيه .

وبلغ الحزن بأكبر مبلغه حين علم بمقتل وزيره وصديقه وشيخه أبى الفضل حتى اعتزل الناس أياماً عدة ، ليصرح من بعد ذلك بأنه ودّ لو كان هو المقتول مكانه ، فنوابغ العلماء — على حد قوله — لا يجود بهم الزمان إلا فى القليل النادر بخلاف الملوك وإن صلحوا(٢)

وبعث أكبر من بعد ذلك بقواته تطلب القاتل ، وكادت تظفر به بالفعل لولا أن وافى السلطان أجله وجلس ابنه سليم مكانه .

وبرغم تباين الآراء فى سلامة عقيدة أبى الفضل فهناك ما يشبه الإجماع على أن سلوكه كان مجرد سلوك رجل متصوّف ظل طوال عمره يزهد كل لقب أراد السلطان أن يكرمه به ، فضلا عن شدة تواضعه ودعته وميله الشديد إلى المسالمة والبر بالناس . وكان من أبغض الأمور إلى نفسه أن يعزل العامل من منصبه حين يستبين له فشله فيه ، فيتيح له الفرصة من جديد لإثبات كفايته فى منصب آخر .

وإلى جانب مكانته السياسية فقد كان كذلك من أصحاب الأقلام البليغة القلائل الذين عرفتهم الحياة

---

(١) نشر رحالة هولندى يدعى دى لايت de Laeat عاصر هذا الحادث بالهند تفصيلا له ذكره الأستاذ E. Lethbridge فى Fragments of Indian Hist., Calcutta Review, 1973.

(٢) تكلة أكبر نامه لعناية الله (مجموعة إليوت وداوسن جـ ٦) ص ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١١٣ .

الأدبية بالهند حتى عُرف بالمنشىء الأكبر . وبلغ من روعة أسلوبه ووقعها فى الناس أن قال عنه بعض أعدائه بالهنـــد أنهم يخافون قلمه أكثر مما يخافون سهام السلطان ؛ ومع هذا فلم ينكر عليه أحد منهم عفة قلمه وترفعه عن الدنايا .

والواقع أنه بالتحاقه ببلاط آكرا بدأت أزهى فترات حكم أكبر ، تلك الفترة التى تحقق فيها تآلف شعوب الهند جميعها على اختلاف مللهم ونحلهم فى ظل السلطان فانقلبوا جميعاً ، بحسن تدبير أبى الفضل ورجحان آرائه ، إلى خدام للدولة يساهمون فى تقدمها ويشيعون الأمن والسلام فى كافة أراضيها .

* * *

آيين أكبرى

من آثار أبى الفضل الأدبية التى بقيت لنا حتى اليوم كتاب « عيار دانش » ، وهو ترجمة بالفارسية الإسلامية رصينة الأسلوب لكتاب كليلة ودمنة عن الفارسية الدرية التى كان قد نقل بها هذا الكتاب عن العربية أبو المعالى نصر الله فى القرن السادس الهجرى ، ثم مجموعة من رسائله البليغة تشتهر باسم « مخاطبات علامى ورقعات شيخ أبى الفضل » . هذا فضلا عن مشاركته فى تأليف «تاريخ ألفى» عن وقائع التاريخ فى فى الألف سنة الأولى من الهجرة ، وإشرافه على نقل بعض الكتب النسنسكريتية إلى الفارسية ، لسان الثقافة فى الهندستان لوقته ، على ما نشير إليه فى النموذج الأول بالصفحات التالية .

على أن أعظم أعماله الأدبية التى أذاعت من شهرته هى مجموعته الموسومة بأكبر نامه . وهى تنقسم إلى قسمين رئيسيين : فالقسم الأول منها تناول المؤلف فيه تاريخ أسرة تيمور منذ أول ظهورها على مسرح التاريخ ثم تأسيس الأمير التيمورى ظهير الدين محمد بابر ، جد أكبر ، للدولة المغولية بالهند ، وعهد ابنه همايون ، وحكم أسرة شيرشاه سورى . حتى إذا ما وصل إلى عهد سلطانه أكبر خصه بالقسم الأكبر من كتابه وفصل فيه الجديث عن ستة وأربعين عاماً من حكمه . ويقع هذا كله فى ٣٨٦ ورقة (أى ٧٧٢ صفحة) .(١)

أما القسم الثانى من هذه المجموعة فهو الموسوم بآيين أكبرى ، وهو كتاب قائم بذاته ، ويقع فى مجلدين بالأول ٢١٧ ورقة وبالثانى ٢٧٢ ورقة (أى ٩٧٨ صفحة معاً)(٢).

ويعد آيين أكبرى هذا أعظم ماكتب مؤرخو الهند المسلمين على الإطلاق . ولئن كان هذا الكتاب لا يعد فى الواقع تاريخاً بالمعنى العام ، فهو يعطينا على كل حال صورة مفصلة واضحة لنظم حكومة أكبر ومجتمع بلاده إذ ذاك . والآيين ، إصطلاحاً ، هو العادات والعرف والتقاليد والشرائع والنظم ، وهذا كله هو ما قصد به أبو الفضل من وراء تأليف كتابه هذا .

ويقع هذا الكتاب فى مقدمة وخمسة أجزاء .

ويبدأ أبو الفضل فى مقدمته هذه بشرح كلمة الملك وواجباته . فيقول فى تفسير كلمة شاه ، أى ملك ، أن المقصود بها أصلا التفوق على الأقران ، ويبين أن هناك فارقاً كبيراً بين الحاكم الجدير بالملك الخادم لأمته والحاكم الذى لا هم له إلا إشباع غرائزه وشهواته . فهو حين لا يتعلق بأسباب القوة والجاه والثراء بقدر ما يجعل شغله الشاغل هو القضاء على الظلم مع إحقاق الحق فى كل شىء على أكمل وجه ، ينتج عن صنيعه هذا إشاعة الأمن فى الناس وإقرار العدل بينهم وذيوع الفضائل عندهم وتمكن الإخلاص من نفوسهم . فى حين يؤدى تعلقه بمظاهر السلطان والتفاته إلى أغراضه الخاصة ومآربه فحسب إلى إشاعة الفتنة

(١) وهو مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ٨ - م تاريخ فارسى .

(٢) وهو مخطوط فى مجلدين بدار الكتب برقم ٥٠ تاريخ فارسى وهو المرجع فى هذا المقال .

فى الناس وانتشار الظلم بينهم وتسرب الخيانة إلى نفوسهم وانعدام الولاء عندهم .

ويرى من بعد ذلك أن الحاكم العادل لا بد وأن تتوفر فيه صفات أربع :

الأولى : أن يحب رعاياه كما يحب أبناءه ، وبذلك يجد الناس الطمأنينة والراحة فى عهده ، ويستطيع هو بدوره أن يصل بحكمته إلى تحقيق أهدافه .

والثانية : أن يكون صاحب قلب كبير ، رحب الصدر ، يغلب عليه الحلم ، شجاعاً لا يخشى فى الحق لومة لائم ، فلا يحابى مخطئاً لحسبه أو نسبه ، ولا يمل الاستماع إلى شكاوى الخلق أو يتوانى فى تحقيق أمانيهم .

والثالثة : أن يكون على صلة وثيقة بربه يزداد اعتقاده فيه يوماً عن يوم ويوقن يقيناً قوياً بمشيئته فى إبرام الأمور وقضائها وأنه هو الفعال لما يريد .

والرابعة : أن يواظب على تأدية الفروض والعبادات لا تلهيه عنها مفاتن الحياة أو تصرفه تصاريف الزمان وغيره عن ذكر الله ، يسعى على الدوام إلى ما فيه صلاح الناس ورضاء الله ، ولا يتوانى عن انصاف المظلوم .

وهو من بعد ذلك يسلك الناس فى طبقات أربع كذلك :

الطبقة الأولى ، وهم رجال الجندية ، ولهم فى الكيان السياسى طبيعة النار التى تحرق ما تزرعه الفتنة من الخبث ، وتضىء كذلك مصابيح الطمأنينة فى هذا العالم المضطرب .

أما الطبقة الثانية فهم أصحاب الحرف والتجار ، وهم بمثابة الهواء ، فبفضل أسفارهم وجهودهم تعم الناس نعم الله وتزدهر شجرة الحياة الموردة بنفحات الرضا والسعادة .

وأما الطبقة الثالثة فهم العلماء ، وفيهم الفلاسفة والأطباء والمشتغلون بالرياضيات والفلك . وهم بمثابة الماء . فبما تجرى به أقلامهم وما ينطقون به من آيات الحكمة يفيض نهر الحياة فى هذه الدنيا القاحلة وينتعش بستان الخليقة أيما انتعاش .

والطبقة الرابعة هم الزراع والعمال ، وهم بمثابة الثرى ، فبكدهم وجدهم تنمو شجرة الحياة وتشيع القوة والسعادة فى الناس .

لذلك وجب على الحاكم أن يضع كل واحد من هؤلاء جميعاً فى مكانه اللائق به ، ففى تنسيق جهود هؤلاء جميعاً معاً صلاح الدنيا وتقدمها .

ولما كان الكيان السياسى لا يستمد وجوده عنده من هذه الطبقات الأربع وحدها فهو يرى لذلك أن الحكم بدوره لا يستكمل مقوماته إلا إذا ارتكز كذلك على طوائف أربع :

الطائفة الأولى ، وهم رجال الدولة ، وبثقة السلطان فيهم واعتماده عليهم تسير الأمور على أحسن وجه ، وهم الذين يبيعون أرواحهم فى حومة الوغى بيع السماح . وعلى رأس هؤلاء الوكيل (كبير الوزراء) ، وهو نائب السلطان فى إدارة شئون الدولة . ومثل هذا الرئيس يجب أن يكون ممن حنكتهم التجارب يتسم بالحزم والحكمة وسعة الأفق ، ميالا إلى السلام ، يعامل الناس جميعاً على قدم المساواة سواء فى ذلك خصومه منهم أو أصدقاؤه ، لا يلق القول على عواهنه ، متمرساً بواجباته ، أميناً على أسرار بلاده ، يرى من واجبه قضاء حقوق الناس ، ويبذل لهم البشاشة والاحترام ما وسعه ذلك حتى يكتسب محبتهم جميعاً .

وإلى جانب الوكيل يذكر أبو الفضل طائفة من كبار موظفى الدولة هم بمثابة خاصة السلطان ، كحامل الأختام وعارض الشكاوى ومدير المراسم ، وما ينبغى أن يتوفر فيهم من الكفاية وحميد الخصال .

أما الطائفة الثانية فقد جعل أبو الفضل على رأسها الوزير ويعرف بالديوان . وهو نائب السلطان فى شئون

المال ، ويشترط فيه أن يكون قديراً فى الحساب مقتصداً فى غير بخل ، صادقاً غيوراً فى عمله .

ويسلك معه أبو الفضل جملة من كبار عمال الدولة كالمستوفى والخازن والمشرف على مصانع الدولة(١) ومدير الشئون المالية للجند وكبير الكتاب .

وأما الطائفة الثالثة فهم خاصة السلطان . وهم يزينون البلاط بأنوار حكمتهم وغزير علمهم مع معرفتهم المكينة بطبائع البشر فضلا عما جبلوا عليه من الصراحة والأدب الجم . وبهم تشرح صدور البشر وتزدهر الحياة . فاذا كانوا على غير ما ذكرنا من الصفات امتلأت الدنيا بالشرور واجتاحتها المصائب وعمها الخراب .

وعلى رأس هذه الطائفة يقف الفلاسفة الذين ترتقى بحكمتهم ومثلهم نواميس الأمة الأخلاقية . وتضم هذه الطائفة الصدر (المفتى) وأمير العدل ، وهو المنوط به تنفيذ الأحكام ، ثم القاضى ، وهو المنوط به سماع الدعاوى .

وأما الطائفة الرابعة فهم خدم السلطان ، وهم إذا أحسنوا الخدمة كانوا بمثابة ماء الحياة للبدن ، والا كانوا آفة وبلاء ومصدراً لكدر العيش .

وهو بعد إذ يصرح أن هؤلاء جميعاً إنما يستلهمون فى أعمالهم ما أوتى سلطانهم من الحكمة ورجحان العقل وعلو الهمة ، يعلن أنه يخرج للناس على ذلك كتابه هذا وفيه يحاول أن يسجل فعاله العظيمة ومآثره العجيبة التى تنبىء عن عظمته كسلطان .

والقسم الأول من كتابه ، ويشتمل على تسعين آيينا ، يتحدث فيه عن بلاط السلطان وخاصته ، فيذكر لنا ما عند البادشاه من أموال وكنوز وجواهر كريمة ، وما يجرى ضربه فى دار المسكوكات من

(١) يذكر كثير من المؤرخين أنه كان عند أكبر أكثر من مائة مصنع ضخم للنسيج والصباغة والأسلحة .

العملات الذهبية والفضية والنحاسية ، ومعايير كل نوع منها ، وطبيعة المعادن التى تستخدم فيها . كذلك يتحدث عن حريم السلطان ومضاربه وأختامه ومراسيم الخدمة فى البلاط ؛ ليذكر لنا من بعد ذلك ثبتاً طويلا يبين فيه أنواع المحصولات المختلفة ومواسمها وأسعارها والعطور وطرق استخراجها ، ومصانع النسيج من الحرير والقطن والصوف ومبلغ اهتمام البادشاه بتقدم العمل فيها . ثم يشير من بعد ذلك إلى الأيام التى كان يمتنع فيها أكبر عن تناول اللحم وكانت كثيرة(١). كما يكتب كتابة خبير كذلك عن الألوان وطرائق تركيبها ومزجها ، ليفرد من بعد ذلك فى كتابه باباً طريفاً ممتعاً يتحدث فيه عن الخطوط وتاريخها ، مع الإشارة إلى كبار الخطاطين ، وحركة التأليف والترجمة بالبلاط . ويختم هذا الفصل بالكلام على فن التصوير وندواته التى كان يعقدها السلطان بالبلاط مع ذكر كبار النقاشين فى عصره ورأى البادشاه القيم فى هذا الفن . ثم ينتقل من بعد ذلك إلى بيان مختلف الأسلحة التى يستخدمها الجيش وصنوف دوابه ، ومنها الفيلة والجمال والخيول ، وفصائلها وأنواع علفها وطرق العناية بها . كما يتحدث عن مبادئ المذهب الإلهى الذى ابتكره أكبر ومراسم التحية فيه(٢)؛ ويختم هذا القسم من الكتاب بذكر مواد البناء وأسعارها وأجور العمال المشتغلين بها .

وفى القسم الثانى من الكتاب ، ويشتمل على ٣٠ آييناً، يتحدث أبو الفضل عن أقسام الجيش وقواته

(١) كان أكبر يحتج فى ذلك بأنه لا يليق بالإنسان أن يجعل من جوفه مقبرة للحيوان .

(٢) كان القادم منهم يحيى صاحبه بقوله « الله أكبر » فيرد تحيته بقوله « جل جلاله » وحين اعترض البعض على ذلك مخافة أن يحمل هذا القول على دعوى الألوهية إذ كان السلطان يدعى « جلال الدين أكبر » رد السلطان على ذلك بأن كل ما فى الأمر هو موافقته لمقتضى الحال « فكيف للإنسان أن يدعى الألوهية بعجزه وضعفه » بداونى ثان ص ٢١٠ .

وقادته ونظمه وطرائق تدريبه ، ثم يذكر لنا من بعد ذلك ما يقوم به الكتاب من أعمال فى الدولة ، والنظام الذى يقوم عليه توزيع الصدقات ؛ لينتقل من بعد ذلك إلى وصف حفلات الأعياد ومنها الاحتفال بوزن السلطان والأمراء وأبنائه وأحفاده . ويجرى هذا الاحتفال مرتين فى العام يوزن الواحد منهم عدة مرات فى كل دورة بما يعادل ثقله من الذهب أو الفضة أو المعادن الأخرى والحبوب والأقمشة ويبذل ذلك كله للفقراء صدقة . وهذا التقليد تمارسه اليوم معدلا طائفة الإسماعيلية بإزاء زعيمهم[1].

كما يتحدث كذلك عن نظم التعليم ، ويفرد باباً يصف فيه حفلات الصيد وطعام الوحوش والحيوانات البرية ، وفنون الرياضة التى كانت تمارس فى عهده ومنها لعبة « جوكان » التى كانت تنتشر فى الهند انتشاراً واسعاً ، وقد طورها الأوربيون عندهم فيما بعد فكانت الهوكى أو البولو . ولا يزال أبناء شبه القارة الهندية من باكستانيين وهنود هم أبطالهافى العالم حتى اليوم .

ويبدأ القسم الثالث ، وهو يشتمل على ١٦ آييناً ، ببيان التقاويم المختلفة منذ عرفها البشر حتى اليوم ، ومنها التقويم القبطى والتقويم الرومانى والتقويم المسيحى وتقويم يزدجرد والتقويم الجلالى الذى وضعه عمر الخيام للكشاه السلجوقى والتقويم الإلهى الأكبرى ويقارن بعضها ببعض . ثم يذكر من بعد ذلك أصحاب المناصب الكبرى فى الدولة ومنهم القواد وأمراء العدل والقضاة وعمال المكوس وخزنة بيت المال ورؤساء الشرطة ويفصل فى ذلك ما يضطلع به كل واحد منهم من أعمال ؛ لينتقل من بعد ذلك إلى الكلام عن إمارات الدولة وولاياتها وهى اثنتا عشرة : البنغال ومعها أوريسة ثم بهار والله آباد وأوده وآكرا ومالوه وداندش (خاندش) وبدار والكجرات وآجمير ودهلى ولاهور بالإضافة إلى إقليمى كابل وكشمير . وهو يذكر لنا فى ذلك الأقسام الإدارية لكل ولاية ومساحتها ، كما يصف موقعها الجغرافى ، وما يجرى فيها من روافد وأنهار ، وما بها من المدن والحصون والقلاع ، وما تغله من الحاصلات ، وما يحصل منها من أموال الخراج ، وما بها من قوات حربية من الفرسان والمشاة ، ويقدم ذلك كله بمجمل يذكر فيه تاريخ كل ولاية من هذه الولايات منذ أقدم عصورها حتى وقت تأليف كتابه .

أما القسم الرابع فيستهله بدراسة الفضاء والأفلاك والبروج السماوية ومواقعها والنجوم والكواكب ومسالكها . ثم يذكر من بعد ذلك أقسام العالم السبعة وما يقع بكل قسم منها من الأقاليم والبلدان مع الإشارة إلى عروق السكان والأجناس فى تلك المناطق جميعاً . وينتقل من بعد ذلك إلى الحديث عن الفلسفة الهندية فيذكر لنا أن بالهند ستين وثلاثمائة من المناهج الفلسفية المختلفة ، وأنه قد وقف على ذلك من أفواه رجال مختلف مدارس الهند الفلسفية وبطون كتبهم . وحصر تلك المدارس الفلسفية فى تسع ، ثمان منها تؤمن بالبعث والنشور والتاسعة تنكر وجود خالق للكون ولا تعترف ببداية الخليقة أو نهايتها . وهو لا يكتفى بالإشارة إلى ذلك كله حتى يتحدث عن مؤسسى تلك المدارس وطرائقها فى البحث ومبادئها ومعتقداتها ويقارن بينها وبين ما عند غيرها من الأمم الأخرى كاليونان وفارس . ويعقد من بعد ذلك فصلا يتحدث فيه عن الآلات الموسيقية على اختلاف أنواعها ، ليفضى إلينا من بعد ذلك بمجمل يذكر فيه من وفد إلى أرض الهند من مشاهير الأعلام والغزاة مبتدئاً بقصة نزول آدم فى جزيرة الياقوت (سيلان) ومن ورد ذكرهم كذلك فى أساطير الهند من الأبطال ، إلى أن ينتهى بذكر الغزاة المسلمين وأولهم محمد بن القاسم الثقفى ثم الغزنويين والغوريين من بعده

---

(١) لا يزال هذا التقليد قائماً بتلك البلاد حتى اليوم حيث يتصدق الناس بما يعادل وزنهم من الحبوب .

حتى دخول تيمور الهند وقدوم بابر ، جد السلطان أكبر ، إليها . ويختم هذا القسم بذكر الأولياء الذين عاشوا فى الهند والطرق الصوفية التى عرفتها تلك البلاد ويعدها أربع عشرة طريقة .

أما القسم الخامس من الكتاب فهو صفحات قليلة ضمنها أبو الفصل مأثور أقوال السلطان أكبر هى وحكماً كثيرة ينسبها إليه .

* * *

ويضم الكتاب جداول بيانية كثيرة وخرائط تخطط مضارب السلطان وما بها من طرقات ودروب وما يقوم بها من أسواق . ويزين المخطوط ، الذى اعتمدنا عليه فى هذا المقال ، مجموعة كبيرة من اللوحات الفنية الدقيقة المذهبة تحوى أشكال الأسلحة المختلفة والدروع والرايات والبنود فضلاً عن صور السروج الفاخرة والآلات الموسيقية والطبول العسكرية . ومنها ما يعرض علينا كذلك صوراً لدور الصناعة إذ ذاك وحفلات الاستقبال والمباريات الرياضية المختلفة .

وقد نقل بعض المستشرقين أجزاء من هذا السفر الضخم إلى لغاتهم . والترجمة الوحيدة الكاملة التى ظهرت له هى التى بدأها المستشرق الإنجليزى H. Blochmann وأكملها H.S. Jarrett وظهرت بكلكتا عامى ١٨٧٣ و ١٨٩١ فى مجلدين ضخمين يضمان ألفا وسبعمائة واثنتين وخمسين من الصفحات ، وقد ألحق بها مجموعة من الصور تمثل جانباً كبيراً من لوحات المخطوط .

وما يعيب أبا الفصل فى كتابه هذا هو أنه يجعل البادشاه محور حديثه على الدوام ، فكل ما يجرى فى الدولة عنده هو رهن مشيئته ، وكل ما ينتهى إليه من نتائج وفعال هى جميعاً مستمدة منه . على أن هذا لا يقلل بطبيعة الحال من قيمة ما كتب ولا يبخس من شأن تلك المعلومات المفصلة الدقيقة التى ذكرها لنا عن نظم الدولة الإسلامية الهندية وطرق حكم تلك البلاد المترامية الأطراف ، وما بها من مصادر الثروة ومختلف الصناعات ، وما لأهلها من معتقدات وتقاليد ، وما اشتغلوا ويشتغلون به من مختلف صنوف المعرفة . كتب ذلك كله فى أسلوب يعد من خير أمثله النثر الفارسى بالهند وينم عن علم واسع غزير وجلد فى الدرس والبحث مكين شديد .

النموذج الأول

آيين تصويرخانه(١) :

فنون الكتابة والنقش

إن ما نسميه بالشكل هو سبيلنا إلى التعرف على مادته حين ننظر إليه ، وهذه بدورها توحى إلينا بما نصطلح على تعريفه بالرأى أو الفكرة . وعلى هذا فنحن حين ننظر إلى رسم حرف بعينه يتحدد مفهومه عندنا . وكذلك الحال مع الكلمة المركبة من جملة حروف ، وهذه بدورها تنتهى بنا إلى بعض أخيلة تقابل ما يصطلح الناس على تعريفه بالصورة . على أن المصورين ، ولا سيما الأوربيين منهم ، برغم أنهم فى الحقيقة قد أفلحوا فى تصوير الشخوص مبدعين إلى درجة قد يختلط الأمر فيها على الناظر حتى لا يستطيع أن يفرق بين الأصل والصورة ، فان النقوش مع ذلك كله إنما تأتى بعد الحروف بفارق كبير فى المرتبة . ذلك أن الحرف قد يجمع حكمة العصور الغابرة ويصبح بذلك وسيلة إلى التقدم الفكرى .

ويتوقف جمال الحرف وتناسقه على الذوق الشخصى فى الغالب ، ومن هنا كان لكل قوم أبجدية خاصة بهم ، منها الهندية والسريانية والعبرية والقبطية والمعقلية والكوفية والكشميرية والريحانية والعربية

(١) وهو الرابع والثلاثون من القسم الأول .

والفارسية والحميَرية والبربرية والأندلسية والروحانية وغيرها من طرائق الكتابة القديمة العديدة .

واختلاف رسم الحرف فى تلك الطرائق المتعددة مرجعه إلى استخدام الأقواس والخطوط المستقيمة وتناسقها . ففى حين يتكون الرسم الكوفى من قوس فى سدسه وخطوط مستقيمة فى خمسة أسداسه الأخرى فان الخط المعقلى لا تدخل الأقواس فى رسمه على الاطلاق . ولعل هذا هو السر فى أننا نجد نقوش الأبنية القديمة قد كتبت فى الغالب به .

هذا وما يناسب الكتابة هما اللونان الأبيض والأسود ففضلا عن تناسبهما معاً ففى استخدامهما راحة للناظرين .

ويروج فى إيران وتوران والهند وتركيا ثمان طرائق للكتابة ، لكل طريقة منها أنصارها . ومن هذه الطرائق ست استحدثت عام ٣١٠ هـ بعناية ابن مقلة أخذاً من الخط المعقلى والخط الكوفى ، وهى : الثلث والتوقيع والمحقق والنسخ والريحانى والرقعة . ويضيف إليها البعض خط الغبار وينسبونه إليه كذلك ، كما ينسب البعض خط الثلث إلى ياقوت غلام الخليفة المعتصم .

والنوع السابع من هذه الخطوط هو التعليق ، وهو مشتق من الرقعة والتوقيع . والخطوط المستقيمة فيه قليلة . وقد أدخل عليه خواجه تاج سلمانى كثيراً من التحسينات ، وكان يجيد كذلك رسم الخطوط الأخرى ، وينسب البعض إليه ابتكار هذا الخط .

أما النوع الثامن الذى أذكره فهو النستعليق ويقوم أساساً على الأقواس . ويذكر البعض أن مير على تبريزى ، معاصر تيمور ، هو الذى اشتقه من النسخ والتعليق ، وهو قول غير صحيح إذ توجد بهذا الخط كتب سابقة على عصر تيمور .

ويقدر البادشاه فن الخط حق قدره ، ويهتم اهتماماً شديداً بطرائق رسمه المختلفة ، مما أدى إلى ظهور عدد كبير من مهرة الخطاطين كانت لهم الحظوة عنده . والمتفنن الذى عقدت له الزعامة على الخطاطين فى ظل رعايته هو محمد حسين كشميرى ، وقد أنعم عليه بلقب « زرّين قلم » أى صاحب القلم الذهبى . وقد فاق فى فنه أستاذه مولانا عبد العزيز بالتناسق الملحوظ عنده فى مدّاته وأقواسه (يقصد بالمدات مثل حرفى ف ــ ب وبالأقواس مثل ح ــ ن) . ويعده النقاد نظير الملا مير على . ولا يسعنى إلا أن أشير هنا إلى جملة من مشاهير الخطاطين فى عصرنا ، ومنهم مُلا باقر بن ملا مير على الشهير ومحمد أمين مشهدى ومولانا عبد الحى ومولانا داورى ومولانا عبد الرحيم ونظام قزوينى وعلى شامان كشميرى ومير عبدالله ونور الله قاسم أرسلان .

هذا وتنقسم مكتبة البادشاه إلى عدة أقسام فضلا عن فرع كبير لها فى الحرم . ويصنف كل كتاب فى هذه الأقسام تبعاً لأهميته وقيمة العلوم التى يتناولها ، فترى كتب الإنشاء ودواوين الشعر وتآليف الهنود والفرس واليونان والكشميرين والعرب كلا فى مكانه الخاص به على وجه الدقة . وفى كل يوم يتقدم نفر من المتخصصين بقدر من هذه الكتب إلى البادشاه ويقرأونها له(١) . ولم يكن البادشاه يحرص على الاستماع إلى ما بكل كتاب من أوله إلى آخره فحسب ، بل إنه كان كذلك يضع بقلمه إشارة خاصة عند الموضع الذى تتوقف عنده القراءة . كما كان يكافىء القارئ بالذهب أو الفضة وفقاً لأهمية الكتاب وعدد الصفحات التى قرأها منه . ولم يكن يهمل من الكتب المشهورة إلا القليل فلا تقرأ فى ندواته ، وهى التى تخلو من الحقائق التاريخية عن العصور الغابرة أو عجائب العلوم أو النكات الفلسفية التى لا تخفى على فطنة البادشاه . ولم يكن كذلك ليسأم

(١) أدى اضطراب حياة أبيه همايون إلى حرمانه من قدر وافر من التعليم فى الصغر فشب ولم يكن يحسن القراءة والكتابة ، ومع ذلك فقد فاضت حياته بالنشاط العقلى إذ كان قوى الملاحظة كلفاً بالمعرفة ، فتعلم عن طريق السماع ، وكانت ذاكرته القوية تستوعب كثيراً مما كان يقرأ فى حضرته .

أبداً أو يمل حين يقرأ عليه الكتاب الواحد للمرة الثانية حتى ليصغى إليه عندئذ باهتمام أكثر من ذى قبل .

ومن الكتب التى كان القراء يتداولون قراءتها على الدوام فى حضرته : أخلاق ناصرى[1] وكيمياى سعادت[2] وقابو سنامه ومؤلفات شرف المنيري وكلستان وحدائق الحكيم سنائى والمثنوى المعنوي والبوستان والشاهنامه ومثنويات الشيخ نظامى ومؤلفات خسرو (الدهلوى) ومولانا جامى ، ودواوين الخاقانى والأنورى ، فضلا عن العديد من كتب التاريخ . كذلك ترى المترجمين منكبين على ترجمة الكتب الهندية واليونانية والعربية والفارسية فنقل قسم من زيج جديد ميرزاى باشراف مير فتح‌الله شيرازى ، كما نقل كذلك من الهندية (السنسكريتية) كشنجوشى وجنجادهر ومهش مانند بعناية مؤلف هذا الكتاب . وتولى نقل المهابهارتا من الهندية إلى الفارسية نقيب خان وعبد القادر بداونى والشيخ سلطان تهانيسرى . وهذا الكتاب يحتوى على أكثر من مائة ألف بيت من الشعر ، ويعرف البادشاه هذا التاريخ القديم باسم رزمنامه (أى كتاب الحروب) وقد نهض هؤلاء العلماء الثلاثة أيضاً بنقل الرامايناً ، وهو من كتب الهندستان القديمة كذلك ، ويحتوى على ترجمة حياة رام جندرا فضلا عن المسائل الفلسفية اللطيفة التى تكثر فيه[3]. كذلك اضطلع الحاج ابراهيم

(١) وهو كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ، نقله إلى الفارسية نصير الدين الطوسى .

(٢) وهو لأبى حامد الغزالى وقد ضمنه الكثير من كتابه إحياء علوم الدين .

(٣) تشتمل الرامايناً على أربعين ألف بيت من الشعر ، وقد ظهرت هى والمهابهارتا قبل الميلاد بأربعة قرون ، وهما ملحمتا الهند الكبرى وأضخم آثار العالم الأدبية على الإطلاق ، وبهما أقسام أسطورية يختلط التاريخ بها وأقسام أخرى أدبية ودينية .

والمهابهارتا قداسة عظمى عند الهنود حتى ليعدون قراءة ما تيسر منها مجلبة للرحمة والمغفرة . ويقول بدوانى (ثان ص ٣٢٠) ، أنه قصد بهذه الترجمة أن يقف الناس على أساطير الهند القديمة ومعتقداتها ، كما عرفوا ذلك عند الفرس بطريق الشاهنامه .

سرهندى بترجمة كتاب اتهربن[1]، وهو أحد كتب الهند المقدسة الأربعة . كما نقل الشيخ أبو الفيض فيضى ، أخى الأكبر ، كتاب ليلاوتى من الهندية إلى الفارسية ، وهو من أهم كتب الرياضيين الهنود فى الحساب . وأمر البادشاه مكمل خان كجراتى فنقل إلى الفارسية كتاب تاجك وهو كتاب معروف فى الفلك . كما نهض ميرزا عبد الرحمن ، وهو الخانخانان (القائد العام) الحالى بترجمة سيرة بابر[2] فاتح الدنيا من التركية (الجغتائية) إلى الفارسية وهى تعد ثبتاً للحكمة العملية . كذلك نُقل من الكشميرية إلى الفارسية تاريخ كشمير ، وذلك بعناية مولانا شاه محمد شاهبادى ، وهو كتاب يتناول تاريخ كشمير فى الأربعة الآلاف سنة الماضية . كما نُقل من العربية إلى الفارسية كذلك معجم البلدان (لياقوت الحموى) ، واضطلع بهذا العمل جملة من المتخصصين فى العلوم العربية من أمثال ملا أحمد تهته وقاسم بيك والشيخ منور وغيرهم . ونقل مولانا شرى بدوره من الهندية إلى الفارسية كتاب هرى بنز وهو يحوى تاريخ كرشنا . كذلك عهد البادشاه إلى مؤلف هذا الكتاب (أى أبى الفضل نفسه) بنقل كتاب كليلة ودمنة إلى الفارسية من جديد[3]. فنقلته بعنوان « عيار دانش » (معيار الحكمة) . والكتاب فى أصله مثال للحكمة العملية ولكنه ملىء بالتعقيدات البلاغية . وقد نقل هذا الكتاب إلى الفارسية أيضاً نصرالله المستوفى ومولانا حسين الواعظ ولكن أسلوبهما فى الكتابة ملىء بالمهجور من الاستعارات والمعانى والألفاظ . كذلك قام أخى الشيخ فيضى

(١) يذكر بداونى (ثان ص ٢١٢) أن هذا الكتاب تتفق بعض أحكامه مع أحكام الشريعة الإسلامية ، وقد أدى ذلك إلى دخول كثير من المناذكة فى الإسلام .

(٢) هو جد أكبر ومؤسس الدولة المغولية بالهند .

(٣) هى فى الواقع إعادة كتابة الترجمة الفارسية الدرية لأبى المعالى نصرالله (ق ٦ هـ) بالفارسية الحديثة — وقد طبعت بكنبور عام ١٨٧٩ م .

أبو الفيض بترجمة قصة العشق الهندية «نل ودمن» إلى الفارسية شعراً من البحر الذى عليه مثنوى ليلى والمجنون ، وهى قصة تثير العواطف والشجون ، وقد ذاع صيتها فى الناس باسمها الهندى .

وبلغ من شغف البادشاه بالتاريخ أن أمر جملة من الكتاب وعلى رأسهم نقيب خان بكتابة سفر يؤرخ الحوادث التى شهدتها أقطار المسكونة السبعة فى الألف عام الماضية ، وقد قمت بتقديم هذا الكتاب الذى يعرف باسم « تاريخ ألفى »[1].

فن النقش

تعرف محاكاة الأشياء رسماً بالتصوير ، وقد أظهر البادشاه منذ أول شبابه اهتمامه بهذا الفن وأولاه كل تشجيع وعناية بوصفه موضع درس وترفيه معاً . وعلى هذا فقد ازدهر هذا الفن فى عهده وذاع واشتهر . وكانت أعمال النقاشين تعرض عليه بواسطة الكتاب والرؤساء فى بلاطه مرة كل أسبوع فيكافىء المبرزين منهم أو يزيد فى مرتباتهم . وأدى ذلك إلى أن توفر للفنانين ما يحتاجونه من أدوات أثمانها محددة وتطويرها مطرد . كذلك تقدمت طرائق تركيب الألوان وخلطها تقدماً ملحوظاً حتى بلغت النقوش درجة بالغة من الإتقان : واستتبع ذلك كله ظهور كثير من النقاشين المبدعين حتى لترى لوحاتهم الفنية تليق بأن تقف مع لوحات بهزاد[2] جنبا إلى جنب ، فضلا عن لوحات النقاشين الأوروبيين البديعة التى ذاعت شهرتها فى[1] الدنيا وما يلاحظ اليوم من دقة التفاصيل فى اللوحات الفنية مع شيوع الاتقان فيها والجرأة فى تنفيذها هو جميعاً مما لا تجد له مثيلا ، حتى لترى الأشياء الجامدة بها وكأن الحياة قد دبت فيها .

وقد نبغ فى هذا الفن أكثر من مائة من المصورين . أما من هم بسبيلهم إلى النبوغ أو من يعدون فى زمرة أواسط المتفننين فعددهم أكثر من ذلك بكثير . وهذا القول ينطبق على الهنادكة بدورهم ، ومنهم من تفوق لوحاتهم فى إتقانها كل تصور حتى لا تجد فى الدنيا إلا قليلين يقفون معهم على قدم المساواة[2].

وأحب أن ألفت النظر هنا إلى أن إمعان النظر فى شخوص الأشياء ومحاكاتها بالرسم ، وهو ما يعده البعض من باب التسلية وإضاعة الوقت ، هو عند أصحاب العقول الراجحة مورد تستلهم الحكمة منه ، وترياق من سموم الجهل . ولئن كان أصحاب التعصب الدينى يضمرون لفن النقش عداء شديداً ، فها هم اليوم ترى أعينهم الحق فى ذلك واضحاً جلياً . فقد حدث ذات يوم والبادشاه بين فريق من خاصته — وهو الذى أولى كثيرين شرف ممارسة فنهم فى حضرته — أن أفصح عن رأيه فى التصوير فقال : « هناك كثيرون يكرهون فن النقش وإنى لأمقتهم بدورى ، ولقد يبدو لى أن المصور له طرائقه الخاصة فى معرفة الله ، فهو حين يرسم كل ذى حياة ويتأمل فى تكوين أطرافه الواحد بعد الآخر يشعر بعجزه عن أن يثبتها على لوحته على الوجه الذى أخرجها عليه مبدعها ، ومن هنا تراه مضطراً إلى التفكير فى الله الذى أبدع كل شىء خلقه فيزداد بذلك معرفة به تعالى » .

(١) بداونى ثانى ٣١٧ . هذا وقد ادعى المهدية فى ذلك الوقت فريق من الناس بالهند وغيرها استناداً على قول بظهور مهدى يهدى الأمة على رأس كل ألف سنة . وقد أحسن البادشاه أكبر الإفادة من هذه الفرصة لتحقيق هدفه فى تأليف أهل الهند جميعاً على اختلاف مللهم ونحلهم فى ظل مذهبه الذى ابتكره وهو « دين إلهى » وهو فيه بمثابة الإمام العادل الذى تجب على الناس طاعته ، وإن لم يرغم الناس أبداً على الدخول فيه .

(٢) هو مصور فارسى ذائع الصيت عاش عند السلطان إسماعيل الصفوى وتنتشر لوحاته فى متاحف كثيرة .

(١) لم يكن فنانو الهند يجهلون لوحات الأوربيين إذ كان البرتغاليون يحملونها إليهم .

(٢) Laurence Binyon. The Court Painters of the Grand Monghul. Oxford 1921.

وبتشجيع البادشاه لهذا الفن ظهر عديد من اللوحات الفنية الفريدة ، وزينت الكتب الفارسية فى الشعر والنثر بالصور وضمت بين دفتيها عدداً كبيراً من اللوحات . فها هى ذى قصة حمزة التى تقع فى اثنى عشر مجلدا قد قام مهرة النقاشين بتصوير ما لا يقل عن أربعمائة وألف موضع منها . وكذلك فعلوا بجنكيز نامه وظفر نامه[1] ، وهذا الكتاب ، ورزمنامه وراماينا ونل دمن وكليلة ودمنة وعيار دانش وغيرها من الكتب . بل لقد جلس البادشاه نفسه إلى المصورين ليصوروه وأمر بتصوير كل أعيان دولته كذلك . وجُمعت كل هذه التصاوير فى ألبوم ضخم خلد ذكرى الغابرين وضمن الخلود للحاضرين . ولم تكن رعاية البادشاه وتشجيعه وقفاً على النقاشين فحسب بل تعدتهم كذلك إلى المزخرفين والمذهبين والرسامين والوراقين .

النموذج الثانى

آيين واقعة نويس[2]:

لائحة كتاب الوقائع

إن إنشاء السجلات والاحتفاظ بها هو من الإجراءات الحسنة بالغة الأهمية بالنسبة للدولة ، وهو مما لا بد منه لكل طبقة من طبقات المجتمع كذلك .

ولئن كان قد قام فى الماضى ما يشبه هذه الإدارة إلا أن أهدافها الواضحة لم تتحقق إلا فى العهد الحالى . ولقد ندب البادشاه لهذا الأمر أربعة عشر نفراً من الكتاب الأمناء ذوى الخبرة والمهارة والجلد ، على أن ينوب اثنان منهما كل يوم ، وبهذا يصيب الدور كل اثنين منهما معاً مرة كل أسبوعين (بمعنى أن يعمل فى اليوم الأول ، الأول والثانى ، وفى اليوم الثانى ، الثانى والثالث وفى اليوم الثالث ، الثالث والرابع وهكذا . . » وإلى جانب هؤلاء كان هناك عدد آخر من الرجال الأكفاء كذلك احتياطاً للأولين يحلون محل من قد يضطره اضطلاعه ببعض المهام إلى الانقطاع عن هذا العمل . ويعمل الواحد من هؤلاء ليوم واحد فقط ويعرفون باسم « كُتل » ، أى رجال الاحتياط .

وعمل هؤلاء هو تدوين أوامر البادشاه وتسجيل أفعاله وكل ما يصدر عن رؤساء دولته بدورهم كذلك . فهم يثبتون فى أوراقهم ما يتناوله البادشاه من صنوف الطعام والشراب ، ويدونون مواعيد نومه وقيامه ، ويسجلون ما يجرى من الاستقبالات فى البهو الرسمى ، ويرصدون الأوقات التى يقضيها البادشاه فى الحرم ، ومواعيد ذهابه إلى الاجتماعات ، العامة منها والخاصة .

كذلك عليهم أن يصفوا عندهم رحلات الصيد وطرائق ذبح الحيوانات ، ويرصدون وقت مسير البادشاه ولحظات توقفه ، وطريقة سلوكه ، بوصفه إمام الأمة ، والمراسيم التى تؤدى له ، وما يصحبها من حلف الناس اليمين له بالطاعة والولاء ، وما يبديه من الملاحظات فى ذلك . ويسجلون كذلك أسماء ما يُقرأ فى حضرته من الكتب ، وما يتصدق به من الصدقات ، وما يهديه من الهدايا ، وما يفرضه على نفسه من الفرائض يؤديها كل يوم أو كل شهر . ويثبتون عندهم كذلك تعييناته فى مناصب الدولة واختياره لأصحابها ، وبيان تكوينات فرق الجيش والمرتبات ، والإقطاع ، والالتماسات بزيادة المرتبات ، والأراضى المعفاة من المكوس ، وزيادة المكوس أو تخفيضها ، والعقود ، والتحويلات المالية ، والجزية ، والرسائل الرسمية ، والمراسيم . كما يسجلون الوثائق التى يوقعها البادشاه ، وأوقات وصول التقارير من مختلف الجهات والتعليقات التى تدون عليها ، وساعات

---

(1) وهو فى سيرة تيمور .

(2) ويعرف أيضاً باسم « مجلس نويس » وهو الآيين العاشر من القسم الثانى .

قدوم رجال الحاشية وانصرافهم ، والأوقات المحددة للتفتيش على الحرس ، وأخبار الوقائع الحربية ، والانتصارات العسكرية ، وشروط معاهدات الصلح ، وأخبار وفيات الأعيان ، ومبارزات الحيوانات والرهان عليها ، ووسم الخيول ، وأخبار الجرائم الكبرى ، وما يصدره البادشاه من عفو عن مرتكبيها ، ومحاضر الاجتماعات العامة ، وأخبار الزواج والولادة ، ومباريات الكرة والصولجان (البولو) والتحطيب والنرد والشطرنج وألعاب الورق وغيرها ، والظواهر غير العادية ، وصنوف المحاصيل ومقاديرها على مدار السنة ، والتقارير التى ترد عن مختلف الحوادث والوقائع :

وقد جرى الرسم على أن يطلع أحد رجال الحاشية على هذه التسجيلات يوماً بيوم وينقحها ثم يعرضها على البادشاه ليصدق عليها . ومن ثم ينسخ الكاتب نسخة واحدة من كل تقرير يوقع عليها ثم يبعث بها بعد ذلك إلى من يحتاجون إليها بوصفها مستندا رسمى ، وذلك بعد أن يصدق عليها أمين المراسم وأمير العرض والموظف الذى قام بعرضها على البادشاه . وتعرف هذه الوثيقة عندئذ بالمذكرة .

وهناك طائفة من المحررين حسنى الخط يتلقون هذه المذكرات بعد أن تستكمل دورتها فيحتفظون بها عندهم ويكتبون تلخيصاً وافياً لها . وبعد أن يوقعوا على هذا التلخيص يبعثون به إلى الجهات التى كانوا قد تسلموا المذكرات الأولى منها ، وذلك بعد أن يوقع التلخيص كاتب الوقائع وصاحب الرسائل وأمير العرض ورئيس الإدارة ويمهرونه جميعاً بأختامهم . ويعرف هذا التلخيص بالتعليق ويعرف كاتبه بكاتب التعليق .

ويوقع هذا التعليق كذلك على الصورة المبينة بعاليه ويمهر بأختام الوزراء .

وهدف البادشاه من وراء ذلك كله هو تصريف كل شأن من شئون الدولة على خير وجه دون أدنى زيادة أو نقصان . ويقصى عن الديوان كل من تثبت خيانته لواجب الأمانة ويكافأ المخلصون على إخلاصهم ، وبذلك يؤدى كل عامل نشط عمله بلا خوف وينزل العقاب بكل من يثبت كسله وإهماله :



قصيدة الأعمال والأيام لهسيودوس

بقلم
الدكتور محمد سليم سالم
أستاذ الدراسات القديمة بكلية الاداب بجامعة عين شمس

هو ثانى شعراء الإغريق ، يأتى فى المرتبة مباشرة بعد هوميروس ، ويعد أول من هلهل الشعر التعليمى فى بلاد اليونان . ولد ، كما تقول الأساطير ، فى كومى Kume من أعمال أيوليس Aeolis وهاجر مع أبيه إلى أسكرا Askra ، وهى بلدة صغيرة فى بويوتيا Boiotio فى سفح جبل هيليكون Helikon فى منطقة مقدسة لربات الفن . وعاش هناك هسيودوس Hesiodos يرعى الغنم حتى ظهرت له إلهات الشعر فحببنه النظم وأجرين الدر على لسانه ، وأصبح منشدهن الصادق . فشعره تعليمى هدفه النفع فلا يكون إلا صدقاً ، أما الشعر الحماسى فهدفه اللذة ، ولذا يمكن أن يحوى أساطير يضفى عليها الشاعر صفة الاحتمال فحسب . ونجد هنا أول مقارنة بين أشعار هسيودوس وأشعار هوميروس ، وأول إشارة إلى مشكلة الشعر والكذب .

كان لهسيودوس ، على حد قوله ، أخ اسمه برسيس ؛ دب النزاع بين الأخوين بعد موت أبيهما ، فبغى برسيس على أخيه وظلمه حقه ورشا القضاة من الأمراء ، فحكموا له . ولهذا حنق هسيود المظلوم على هذا العالم المملوء بالظلم والعسف ، وتضيف الأقاصيص أن برسيس أسرف وبدد أمواله ولجأ إلى أخيه هسيودوس يطلب صدقة ، فلم يقدم له هسيودوس غير النصيحة . وتتلخص نصائحه فى : اعمل وكن عادلا .

مات هسيودوس ، على ما تذكر الأقاصيص ، مقتولا ، جندله الهيام بفتاة أحبها وولد له منها الشاعر الغنائى ستيسيخوروس Stesichoros ولكن أخوة الفتاة حقدوا عليه ، وقتلوه وألقوا بجثته فى اليم ، فحملته الدولفين إلى الشاطىء ودفن فى بلدة أوينوى Oenoe فى قبر يليق به .

هذا كل ما نعرف عن حياة هسيودوس وهى كما ترى مليئة بالخرافات التى لا تستحق عناء المناقشة . فلسنا ندرى إن كان هسيودوس قد ولد فى كومى أم فى أسكرا ، وهل كان له شقيق اسمه برسيس ، أو أن هذا اسم وهمى ابتدعه الشاعر ليوجه إليه نصائحه . ثم إن من المحال أن يكون ستيسيخوروس ابناً لهسيودوس . فذاك الشاعر الغنائى ينسب إلى هيميرا Himera فى جزيرة صقلية ، وقد ذاع صيته واشتهر بتلك القصيدة التى ألفها لينفى فيها (polinode) ما نظم فى قصيدة أخرى عن هيلانه وفرارها مع باريس

(الاسكندر بن بريام) إلى طروادة . وفى القصيدة الجديدة التى تبدأ بالبيت المشهور :

لم يكن صدقاً ذلك القول . .

قص ستيسيخوروس قصة ذهاب شبح هيلانه إلى طروادة ، وذهاب هيلانه نفسها إلى مصر . وهذه هى القصة التى سار فى إثرها يوربيديس فى مسرحيته ، هيلانة .

وليس من المعقول أن يكون هسيودوس قد وقع فى غرام فتاة فى شيخوخته وهو الذى ينصح الشباب ويحذرهم من السير فى طريق معوج .

كان لهسيودوس أتباع ومدرسة تشيعت له وفضلته على هوميروس أكبر شعراء العالم واختلفت قصة المباراة الشعرية التى اشترك فيها الشاعران فى ذلك الحفل الذى أقيم لتأبين أمفيداماس ملك يوبيا . وكانت الغلبة ، فى روايتهم ، لهسيودوس . وهذه القصة لا تثبت إلا شيئاً واحداً هو وجود تنافس بين منشدى أشعار هوميروس ومنشدى أشعار هسيود ، وهم يختلفون فيما بينهم فى وجهتى نظرهم إلى الشعر وموضوعاته وأهدافه .

نظم هسيودوس فى الوزن السداسى الذى استخدمه هوميروس ، وربما لم يكن يعرف غيره ، وقد استخدم اللهجة الإيبيكية التى استعملها شعراء الملاحم . ولم يترك هسيودوس أثراً فى شعره يدل على أنه حل فى بويوتيا Boiotia : ولكنه ترك آثاراً ضئيلة ترجح أنه من أصل أيولى إذ استخدم ألفاظاً أيولية لم ترد فى غيره .

نظم هسيودوس قصيدة الأعمال والأيام ، ومن المرجح لذلك أنه وضع قصيدة أصل الآلهة Theogonia وتنسب إليه قصيدة المثيلات أو قائمة النساء . كما تنسب إليه قصيدة عن ترس هرقل .

وقد شاع فى العصر القديم أن هسيودوس لم يترك إلا قصيدة واحدة هى الأعمال . وهذا الرأى ينفى نسبة الجزء الأخير من هذه القصيدة إلى هسيودوس وهو الذى يعطى قائمة بالأيام السعيدة والأيام المشئومة كما أنه يعتبر قصيدة أصل الآلهة منحولة . ولكن أسلوب هذه القصيدة الأخيرة يشبه دون ريب أسلوب قصيـــدة الأعمال . وقد جاء فى أول هذه القصيدة ذكر لربات الفن وأنهن علمن هسيودوس . وقد اتخذ بعض العلماء هذه الجملة دليلا على أن الشاعر الذى نظمها ليس هو هسيودوس ولكنه يعرف قصة إلهام ربات الفن لهسيودوس وقد رد البعض أن الشاعر هو هسيودوس نفسه وأنه أراد أن يسجل اسمه فى أول القصيدة على هذا النحو . ويكاد يكون هناك اجماع فى العالم القديم على نسبة هذه القصيدة عن أصل الآلهة إلى هسيودوس . ويمكن تلخيص ما احتوت عليه قصيدة أصل الآلهة على النحو التالى :

١ — ٣٥ :

مقدمة فى مناجاة ربات الفن ومقابلة الشاعر لهن وقولهن له إننا نعرف كيف نقص خرافات كثيرة وكأنها الحق كما نعرف ، إن أردنا ، أن نقول الصدق .

وفى هذا إعلان لمنهاج الشعر وإشارة إلى أن هسيودوس يمثل مدرسة لن تهتم بقصص خرافية تحكى عن الماضى السحيق كالإلياذة والأوديسية ، وإنما ستعنى بالحقائق الدينية والأخلاقية والعلمية . ويمكن أن نلاحظ أن قول هسيودوس على لسان ربات الشعر : نحن نعرف كيف نقص أكاذيب كثيرة مشابهة للحقيقة يكاد يكون مأخوذاً بنصه وحرفه من الكتاب التاسع عشر من الأوديسية .

ثم منحت ربات الشعر هسيودوس غصناً من النار ونفثن فى فؤاده أغانى عجيبة .

٣٦ — ١١٥ :

مقدمة أخرى : لنبدأ بالهات الفن ، بنات زوس والذاكرة Mnemosune اللائى يغنين عن كل شىء فى السماء والأرض .

١١٦ — ١٥٣ :

بدء الخليقة من الفوضى Chaos وزواج السماء والأرض ومن ولد لهما من أبناء .

١٥٤ — ٤١٠ :

ثورة أبناء السماء والأرض الذين يسمون بالتيتان Titans فى وجه أبيهم (السماء) وتقطيع أعضائه .

٤١٠ — ٤٥٢ :

ترنيمة فى مدح هيكاتى ابنة التيتان كويوس Koios وزوجة فويبى Phoibe . زوس يبجلها أعظم تبجيل : وهى تمنح المال والنصر لمن تريد .

٤٥٣ — ٥٠٦ :

أبنـــاء كروتوس وريا Rhea وثورة زوس أصغر أبنائهما على أبيه وإقصاؤه من الحكم .

٥٠٧ — ٦١٦ :

ولادة بروميثوس بن التيتان يابيتوس Iapetos وضراع بروميثوس لزوس فى تقسيم الضحايا بين الآلهة والناس ، فقد أعطى بروميثوس لزوس الشم والعظم وأعطى ابن آدم ما تبقى . وقد سار الناس بعد ذلك على هذا المنوال فى تقسيمهم الضحايا بين البشر والآلهة . ثم أعقب ذلك سرقة بروميثوس النار من زوس وإعطاؤها للناس . غضب زوس وإرساله باندورا ، جدة النساء ، إلى الأرض . فالمرأة شر لا بد منه . إن ابتعد عنها المرء لم يجد من يرعاه فى شيخوخته . وإن اقترب منها ، فهى شر مستطير . زوس ينزل العقوبة ببروميثوس .

٦١٧ — ٨١٩ :

النضال بين أبناء كرونوس والتيتان وانتصار أبناء كرونوس .

٨٢٠ — ٨٨٠ :

بعد أن طرد زوس التيتان من السماء ، ولدت الأرض أصغر أبنائها توفويوس Typhoeus . وقد أهلكه زوس بشهاب ثاقب .

٨٨١ — ٩٥٥ :

وبعد هزيمة جميع أعداء الآلهة ، نصحت الأرض لهم باختيار زوس ملكاً عليهم . وتزوج زوس أولا ميتيس Metis أرجح الآلهة عقلا . ولما كانت على وشك أن تلد الآلهة أثينا وضعها زوس فى بطنه متبعاً نصيحة قدمتها له الأرض والسماء . ثم تزوج زوس ثيميس Themis فولدت له السلام والنظام والعدل .

ويستمر هسيودوس فى ذكر جميع زوجات زوس ومن ولد لهن من أبناء وبنات .

٩٠٦ — ١٠٣٢ :

أبناء الشمس من البشر وأبناء الآلهات من آباء من البشر . وتنتهى قصيدة أصل الآلهة أو أنساب الآلهة ببيتين يناجى فيهما الشاعر ربات الفن ، بنات زوس ، الذى يمسك بالترس ، طالباً إليهن أن ينشدنه عن جماعة النساء . وهذان البيتان يربطان بين قصيدة المثيلات Eoiai وبين قصيدة أصل الآلهة ، ولكنهما لا يثبتان أنهما لشاعر واحد .

وتعتبر قصيدة أصل الآلهة أقدم ما كتب بطريقة منهجية عن عقائد اليونان وأساطيرها الدينية . وأهميتها من الناحية الدينية لا يمكن أن يبالغ أحد فيها ، ولكنها كشعر قليلة الجاذبية لكثرة ما بها من أسماء لا تثير اهتماماً ولهذا لا يرتفع فيها أسلوب هسيودوس إلا نادراً جداً . غير أن جمال الأسلوب لم يكن قط من أهداف هسيودوس ، فهو يتوق إلى أن يعلم ويهذب وأن يخرج الناس من ظلمات الجهالة الدينية إلى نور الحقيقة . فهو أشبه بنبى أو متشرع أراد تقنين دين قومه . وقد اشتهرت مدرسة هسيودوس بذلك الشعر الذى يشبه القوائم .ولهذا أخرج أرسطو الشعر التعليمى كله من حظيرة الشعر .

ولكن إلى أى حد غير الشاعر فى الأساطير القديمة ؟ لسنا ندرى ، فقصيدة أصل الآلهة هى أقدم ما وصل إلينا عن دين الإغريق ، عدا ما ورد عرضاً فى أشعار هوميروس ، ولكنا نعرف أن هسيودوس جعل من إيروس Eros (الحب) وهو أحد آلهة بلدة ثيسپياى Thespiai من أعمال بويوتيا Boiotia ابناً أنجبته الفوضى Chaos دون أب . كما أدخل فى صفوف الكائنات المقدسة أفكاراً معنوية كالشقاق وأبنائه من الكد والنسيان والألم ، بل لقد ذهب « أن الشائعات التى لا يعرف مصدرها شىء إلهى على نحو ما » .

ومن القصائد المنسوبة إلى هسيودوس باجماع العالم القديم قصيدة المثيلات أو بالأحرى قائمة النساء . وقد أطلق عليها هذا الاسم لأن كل جزء منها يبدأ بالكلمتين : أو مثل ، ثم يستمر الشاعر فى سرد مغامرات البطلة أو أبنائها . وقد ضاع الجزء الأكبر من هذه القصيدة التى قيل إنها كانت تملأ خمسة كتب . وقد وجدت فى بردية ستراسبورج ، رقم ٥٥ ، التى ترجع إلى القرن الثانى قبل الميلاد ، قطعة جميلة من هذه القصيدة تزجى الثناء إلى بيلوس ، زوج ثيتيس Thetis ، ووالد أخيل ، بطل الإلياذة :

جاء بيلوس بن أباكوس ، حبيب الآلهة الخالدين .
إلى فثيا ، أم القطعان ، ومعه أموال طائلة ،
من يولكوس الشاسعة . وقد دب الحسد إلى
قلوب الناس أجمعين عندما رأوا .
كيف استولى على مدينة حصينة وكيف أتم
زواجه البهيج . ونطق جمعهم بهذه الكلمة :
ما أسعدك وأسعد بك ، يا ابن أياكوس ،
لا مرة واحدة بل ثلاث مرات أو أربع !
لأن زوس الأولمبى ذا النظر البعيد قد منحك
زوجاً جلبت معها هدايا كثيرة . وقد أنفذ الآلهة
الأخيار زواجك . وفى هذه الأبهاء تذهب
إلى المخدع المقدس لإحدى بنات نيروس . حقاً
إن الأب ، ابن كرونوس ، قد أعلى من مقامك
بين الأبطال ، وزاد فى إكرامك فوق جميع الناس
الذين يأكلون مما تنبت الأرض .

* * *

أما قصيدة الأعمال والأيام فهى أول ما نظم هسيودوس وهى أهم ما ترك وهى تحوى على الرغم مما أضيف إليها أساساً صحيحاً غير منحول . وتحتوى هذه القصيدة على نصائح أخلاقية ومعارف زراعية وقائمة بالأيام السعيدة والمشئومة . وهى ترجع إلى القرن الثامن قبل الميلاد على الأقل ولا يمكن أن تكون قد كتبت فى القرن السابع لأن أرخيلوخوس Archilochos الذى عاش فى القرن السابع يذكر هسيودوس .

ويمكن تلخيص قصيدة الأعمال والأيام على النهج التالى :

١ — ١٠ :

ابتهال إلى ربات الفن أن ينشدن مديح زوس ، وتوسل إلى زوس أن يستمع إلى الشاعر وأن يمنحه الإنصاف ، وإعلام لأخيه بأنه سيحدثه حديثاً صادقاً .

١٠ — ٤١ :

أى برسيس ، هناك نوعان من النزاع ، لا نوع واحد : هناك نزاع محمود يحفز المرء إلى الكد والعمل ومنافسة قرنائه ، وهناك نزاع كريه يدفع إلى الحرب وإلى الدمار .

ابتعد عن دور القضاء وتذكر ما اغتصبت منى وما قدمت من رشوة إلى ملوكنا الذين لا يحكمون بين الناس بالعدل . وهم لجهلهم لا يعرفون أن النصف أكبر من الكل ، ولا يدركون الفوائد التى توجد فى طعام الفقير .

٤٢ — ١٠٥ :

لقد أخفى الآلهة عن الناس ما يقيم أودهم ، وإلا لجمع المرء فى يوم واحد ما يكفيه سنة كاملة . ولكن زوس أسر الغضب على بروميثوس الذى خدعه ، ولذلك أرسل على البشر الآلام والأحزان .

كان زوس قد أخفى النار عن الناس ، ولكن بروميثوس تمكن من سرقتها . ولما أحس زوس بذلك ، خاطب بروميثوس قائلا :

يا ابن ياپيتاس ، يا أمكر الجميع ، أنك ولا ريب
مسرور لأنك تمكنت من خديعتى وسرقة النار
— ولكنها ستكون وبالا عليك نفسك وعلى البشر .
وسأرسل إلى البشر عوضاً عن النار بلاء يشرح صدورهم
وهم يضمون شراً إلى هذه الصدور .

ثم أمر زوس أن يصنع هيفايستوس إله النار امرأة ، وطلب من كل إله إن يمنحها ملكة من لدنه ، وأرسلها إلى إپيميثوس Epimetheus ، أخى بروميثوس فتقبلها . وفتحت باندورا إناء أحضرته معها فخرج منه جميع الشرور التى انتشرت فى العالم ولكنها أعادت الغطاء قبل أن يخرج الأمل :

فالأرض مليئة بالشر وكذا البحر
والأمراض لا تفتأ تفتك بالناس
ليلا ونهاراً وفى صمت ، لأن زوس ،
بحكمته ، انتزع منها القدرة على الكلام . و
لهذا فلا سبيل إلى الفرار من إرادة زوس .

١٠٦ — ٢٠١ :

لقد مر على هذا العالم خمسة أعصر . أولها عصر الذهب ، و كان الناس يعيشون فيه بلا كد أو ألم ، لا تدركهم الشيخوخة ويأتيهم الموت كالنعاس . فلما قضوا نحبهم ، جعل منهم زوس أرواحاً خيرة تجوب الآفاق وتحافظ على البشر وتمنحهم الثراء . ثم تلاه العصر الفضى . وكان الناس فيه لا يعرفون التقوى أو العدالة ، فأهلكهم زوس . ولكنه جعل منهم أرواحاً تسكن باطن الأرض ويقدم لها التكريم وتحظى بالإجلال . أما العصر الثالث فقد كان عصر البرونز ، وهو عصر نزاع وشقاق ، أهلك الناس فيه بعضهم بعضاً بأسلحتهم البرنزية . فلم يكونوا يعرفون الحديد وبعد أن غطتهم الأرض ، خلق زوس عصر الأبطال وأنصاف الآلهة . وقد هلك منهم خلق كثير وهم يقاتلون فى حرب طيبة من أجل قطعان أو ديب ، وفى حرب طروادة . وبعد موتهم ذهبوا إلى جزائر الأخيار فى أقصى العالم . ونحن الآن فى العصر الخامس ، عصر الحديد ، وكل شىء فيه سىء وسيصير إلى أسوأ :

ليتنى مت قبل هذا أو لم أولد بعد !

فلن يسود وئام بين أب وأبنائه ، ولا بين الأبناء وأبيهم ، ولا بين الضيف ومضيفه ، ولا بين الرفيق ورفيقه ، ولن يكون هناك أخ عزيزاً عند أخيه ، كما كان آنفاً . وإذا بلغ الكبر أحد عند ابيه ، نهره الابن ووبخه بألفاظ قاسية ، ناسياً ما أنفق والده من جهد ومال فى تربيته وإطعامه . ولن يعترف أحد بفضل لن يبر يمينه ، ولا للرجل العادل أو الطيب . وسيمتدح الناس الشرير وأفعاله . وسيهجر الحياء هذا العالم . ولن يبقى للبشر غير الأحزان المروعة .

٢٠٢ — ٢١٢ :

وسأقص على أمرائنا قصة الصقر والعندليب :

انقض صقر يوماً على عندليب وأنشب فيه مخالبه وارتفع به إلى الطبقات العليا من الجو ، والعندليب يصرخ من شدة الألم . وعندئذ التفت الصقر إليه وخاطبه بازدراء قائلا : أيها الجاهل ، لم العويل ؟ إنك فى قبضة من هو أقوى منك . سآخذك إلى حيث أريد ، رغم أنك طائر صداح . سآكلك إن رغبت ، وإن شئت تركتك .

إن من الجنون محاربة من هو أقوى منك ، إذ ينالك عندئذ عاران : ألم الهزيمة وعار الانحدار .

٢١٣ — ٢٤٧ :

أى برسيس ، اتبع العدل ، واهجر التعدى . فالتقوى شر وبيل على الرجل الفقير . أما الغنى فلن يستطيع فى النهاية احتمال عاقبته . فالسماء تبعث الرخاء إلى الأخيار ، أما الظالمون فلهم ولمدنهم الخراب والدمار . فالعدالة تحرز السبق فى النهاية . والقسم يسير بازاء الحكم الظالم . فاذا حكم القضاة بالعدل على القريب والقريب ، عم الرخاء وانتشر السلام فى البلاد وأبعد عنها زوس الحروب والمجاعات وفاضت الأرض بالخيرات وأعطت أشجار البلوط على سنوح الجبال ثمارها غذاء للحيوان . وقد ينزل زوس العذاب ببلدة كاملة من أجل فرد واحد .

٢٤٨ — ٢٧٤ :

أيها الأمراء ، الحــذر ، الحــذر ! فالآلهة ترى جميع من يظلم البشر ويحكم بغير الحق ولا يخشى الآلهة . ولزوس ألوف من الأرواح ترصد أعمال الناس فى أطراف المعمورة . والعدالة ابنة زوس تشكو إلى أبيها قلوب البشر العاتية ، حتى يدفع الأهلون ثمن ما ارتكب أمراؤهم من آثام .

إن من يرتكب إثماً ضد إنسان ما يرتكب إثماً ضد نفسه .

والرأى السيء يحيق بصاحبه أكثر من غيره .

وغريب حقاً أن نجد مثل هذا الرأى فى قصيدة ترجع إلى القرن التاسع قبل الميلاد . وقد يمكن القول إن هسيودوس يبنى رأيه هذا عن العدالة الآلهية التى تمحق الظالم ، مصداقاً لقول الشاعر العربى :

والبغى يصرع أهله والظلم مرتعه وخيم

أما نظرية سقراط فى القول بعدم الاعتداء وعدم رد الاعتداء — أفرد الاعتداء عنده اعتداء — فأساسها أن الفرد الذى يلحق المعتدى أشد وبالا من الفرد الذى يلحق المعتدى عليه . كما أن من المسلم به عند سقراط وأصحابه أن من المحال أن يستطيع شرير أن يؤذى أحداً من الأخيار . وعندما ظهر هذا الرأى عند المسيحيين انطوى طبعاً تحت فضيلتى الحلم والتواضع .

٢٧٥ — ٢٨٥ :

أى برسيس ، اتبع العدالة ولا تفكر فى العنف ، فقد فضل زوس البشر على السمك والحيوان والطيور بالعدالة . وزوس هو الذى يثيب من يتبع العدل ومن هو على استعداد لقول الحق . أما من يشهدون الزور فى أيمانهم فإثمهم كبير وسيلقى بابنائهم وأحفادهم وسلالتهم فى زوايا الخمول .

٢٨٦ — ٣٨٠ :

أى برسيس ، أيها الجاهل ، سأقول لك قولا رشيداً : إن الشر يسير قريب منا والطريق إليه سهل ، ولكن الآلهة أقاموا بيننا وبين الفضيلة سداً من عرق الجبين ، والطريق إليها وعر منحدر . فاذا بلغ المرء القمة وجدها قريبة المنال .

إن شر الناس من لا يستمع إلى نصيحة غيره أو يدبر أموره بنفسه . ولكن تذكر ، يا برسيس ، يا سليل الآلهة ، نصيحتى واعمل فاذا عملت كرهك الجوع وأحبتك ديميتير وملأت دارك بالطعام . فالجوع رفيق البطالة . والبطالة بغيضة إلى الآلهة والناس . فالعمل شرف . والبطالة عار . والبطال ، كذكر النحل يأكل ولا يعمل . والعمل مصدر الثراء . والثراء أساس المجد والشهرة . ومهما كان حظك فى الحياة ، فعليك بالعمل ، فهو أفضل لك . إن الحياء العاذب رفيق الفقر والحياء منه الضار ومنه النافع . فالحياء العاذب رفيق العوز ، والثقة بالنفس تلازم الغنى . ولكن ينبغى ألا يغتصب الثراء . فكل مال أخذ عنوة أو خداعاً فالى زوال . إن زوس حقاً يغضب على من يؤذى الضيف

والمستجير ، ومن يتسلل إلى فراش أخيه ليرتكب جريمة بشعة مع زوجه ، ومن يقترف ذنباً دون مبرر ضد اليتامى ، ومن يعتدى على أبيه الذى أدركته الشيخوخة ويسبه بألفاظ قاسية . ابتعد عن هذه الأشياء ، وبقدر استطاعتك ، قدم الضحايا للآلهة فى نظافة وطهارة ، وأحرق لهم لحماً جيداً ، وفى أوقات أخرى احرق لهم البخور وصب لهم القرابين فى الصباح والمساء لترضى الآلهة عنك وحتى تشترى حقل غيرك ، ولا يشترى غيرك حقلك .

ادع صديقك إلى الوليمة ، ودع عدوك وشأنه ، وخص بالدعوة جارك . فان حدث شىء فان جارك يوافيك قبل أن يلبس حزامه ، أما أصهارك الذين يقيمون بعيداً عنك فلن يفعلوا ذلك . جار السوء شر مستطير ، كما أن الجار الطيب نعمة كبرى . ولن ينفق لك ثور إلا إذا كان جارك شريراً . استوف الكيل إذا كال عليك جارك : ووفه إن كلت له أو زده . فان احتجت إليه ثانية وجدته وفياً .

إياك والكسب الدنىء . فالكسب الدنىء هو الدمار صادق من يصادقك وزر من يزورك . وأعط من يعطى ، ولا تعط من لا يعطى . فالمرء يعطى الكريم ويمنع البخيل . والإعطاء حسن والأخذ ردىء . ومن يعطى راضياً ، ولو أعطى الكثير ، ينشرح صدره ويسر فؤاده . أما من ينفق فى اللهو ويأخذ لنفسه ولو شيئاً يسيراً فان قلبه يتجمد . وكل من يضيف إلى ماله يدفع عن نفسه غائلة الجوع : فلو أضفت القليل إلى القليل ، وفعلت ذلك مراراً ، لأصبح ذلك القليل كثيراً .

لن يضرك ما وجد بدارك . والأفضل أن تحتفظ بمالك فى بيتك . فكل ما كان خارج الدار قد يؤول إلى ضياع . ومن الحسن أن يجد المرء ما يريد . ومن المحزن أن يطلب المرء شيئاً فلا يجده .

اشرب حتى ترتوى من النبيذ عندفتح الجرار ، وعندما تقترب من النهاية ، واقتصد فيما بين ذلك . فليس من الاقتصاد ادخار الثمالة .

ليكن الأجر الذى تعد صديقك ممدوداً . واطلب بابتسامة شاهداً حتى من أخيك . فالثقة وعدم الثقة كلاهما يجران إلى الخراب .

لا تدع امرأة أنيقة تداهنك وتخادعك ، فهى ترنو إلى جرنك ومن يركن إلى النساء ، يثق فى مخادعات .

وليكن لك ولد وحيد ميول أهل بيتك . وبهذا تزداد ثروتك . ولكن إن كان لك ابن ثان ، فالأفضل أن تعمر طويلا . ومع ذلك فقد يمنح زوس مالا وفيراً لعدد كبير . وكثرة الأيدى العاملة تنمى الثروة .

٣٨١ — ٧٦٤ :

فان تاق قلبك إلى الغنى ، فاعمل على النهج التالى ، وأضف عملا إلى عمل :

ابدأ حصادك عند طلوع الثريا ، واحرث عند غيابها . وشمر عن ساعد الجد إذا بذرت أو حرثت أو حصدت . فربما اتفق لك فيما بعد أن تتمع فى الفاقة وأن تذهب إلى دور الناس تسألهم الصدقة دون جدوى ، كما جئت فيما مضى إلى . ولكنى لن أعطيك شيئاً بعد ذلك ، ولكن أكيل لك . أيها الجاهل ، أى برسيس ، اعمل ، فالكد فرض على الناس كافة ، لئلا تبحث ، والألم المرير يملأ قلبك أنت وزوجك وأطفالك عن معاشك بين جيرانك وهم لا يعيرونك التفاتاً . قد تنجح مرتين أو ثلاثاً . ولكن إن أصبحت متعباً ، فلن تحظى بشىء ، وسيذهب حديثك وتلاعبك بالألفاظ سدى .

اقتن داراً وامرأة وثوراً للحرث . ولتكن المرأة أمة لا زوجة ، حتى تسير وراء الثيران أيضاً . وجهز كل شىء فى دارك لئلا تطلب من أحد فيمنعك ، فيضيع وقتك وجهدك هباء لا تؤجل عمل اليوم إلى غد

أو بعد غد . فالجد والاجتهاد يجعلان العمل يسير سيراً حسناً . أما من يؤجل عمله ، فهو دائماً فى نضال مع الدمار .

اقطع ما تريد من أخشاب بعد منتصف الصيف . فهذه الأخشاب تستطيع مقاومة السوس . واصنع منها ما تريد من أدوات .

ويضيف بعد ذلك هسيودوس وصفاً للفصول المختلفة ويعطى نصائح تناسب كل فصل منها .

ثم يفيض فى وصف وليمة صغيرة فى حر الصيف مستظلا بصخرة يتفجر بالقرب منها ينبوع ويهب عليها نسيم عليل . هنالك يحلو الشراب ويستطاب أكل لحم البقر والمعز .

ثم يعطى شاعرنا نصائح عن استعمال السفن والسفر فى البحار . ويشير إلى هجرة أبيه بحراً من كومى الأيولية لا هرباً من الغنى ولكن فراراً من الفقر واستقراب بالقرب من جبل هيليكون فى قرية بائسة هى أسكرا ، ذات الشتاء القارس ، والحر اللافح الرطب والتى لا يطيب هواؤها فى أى وقت . ويذكر الشاعر أنه هو نفسه غير خبير بالبحار وأنه أبحر مرة واحدة من أوليس Aulis التى مكثت فيها سفن الأخايين مدة طويلة بسبب العواصف الكثيرة قبل أن تتمكن من الإبحار إلى طروادة . وفى تلك المرة ذهب الشاعر إلى خالقيس ، إلى الألعاب التى أقيمت تكريماً لذكرى البطل أمفيداماس Amphidamas . ويفخر شاعرنا بأنه اشترك فى المباريات الشعرية وأنه حظى بالجائزة التى أهداها إلى ربات الفن فى هيليكون .

ويستمر هسيودوس فى نصائحه :

تزوج إذا اقتربت سنك من الثلاثين ، فهذه أفضل سن للزواج ، واختر زوجاً مضى على بلوغها أربع سنوات ، وابن بها فى الخامسة . تزوج بكراً لتستطيع تلقينها الأخلاق القويمة . ولتكن ممن يقمن بالقرب منك . أحسن الاختيار وإلا أصبح زواجك سخرية جيرانك . فلن يحظى الإنسان بشىء أثمن من الزوجة الطيبة ، ولن يحظى بشىء أسوأ من الزوجة الشريرة ، تلك الزوج الجشعة التى تشوى قرينها دون نار وتدفع به دفعاً إلى الشيخوخة المبكرة .

احذر غضب الآلهة . ولا تسو بين صديقك وأخيك . فان فعلت . فلا تبدأه بالأذى . ولكن إن مسك منه أذى أولا ، فتذكر أن تصب عليه ضعف ما أنزل بك . فان أناب وطلب العفو فاصفح عنه . فلا خير فى أن يكون للمرء صديق جديد كل يوم .

لا تكن جواداً ، ولا تكن شحيحاً . ولا تصادق الأشرار أو تسب الأخيار . ولا تعيرن أحد بفقره ، فالآلهة تبسط الرزق وتقدر أحسن ذخر المرء لسانه عف . وأعظم كنز لديه لسان لا ينطق عن الهوى . لا تكن فظاً فى وليمة عامة ، اشترك فيها خلق كثير ، فالاستمتاع فيها أعظم ، والنفقة أقل .

لا تقرب قرباناً قبل الفجر إلى زوس أو إلى بقية الآلهة قبل أن تغسل يديك ، وإلا لم ينصتوا إلى دعائك .

ثم يمضى هسيودوس فى نصائحه ، فيحذر مثلا من إنجاب أطفال بعد الرجوع من الجنائز ، كما يمنع الخوض فى الماء الجارى قبل غسل الأيدى والتوجه إلى الآلهة بالدعاء ، كما يحذر من تقليم الأظافر فى أيام العيد ، أو وضع الملعقة على إناء مزج به النبيذ فى حفل ما ، فان ذلك يجلب الحظ السيء ، كما يحذر من جلوس الصبى إذا بلغ الثانية عشرة على المقابر وما يشبهها ، فهذا يفقده رجولته ؛ كما يمنع من وضع الطفل إذا بلغ اثنى عشر شهراً على هذه الأشياء لنفس السبب .

٧٦٥ — ٨٢٨ :

ثم يفيض هسيودوس فى ذكر الأيام السعيدة وأيام النحس متبعاً فى ذلك الشهور القمرية . ومعرفة هذه

الأيام السعيدة والتحرر من الأيام المشئومة أمر ضرورى لمن يريد أن يوفق فى عمله فلا يقوم فى يوم نحس بعمل يرجو من ورائه خيراً . ولما كان الدين أساس المجتمع وكانت هذه الخزعبلات قد ارتبطت بالدين . كان لمعرفة هذه الأيام أهمية كبرى . وقد اشتهر الفراعنة بملاحظة هذه الأيام . وأقدم تقويم فرعونى وصل إلينا فى بردية ساليبه يحوى قائمة بهذه الأيام السعيدة والمشئومة ، وقد ميز كل منها بعلامة خاصة . ولا زلنا نرزح تحت عبء أمثال هذه الخرافات ، ولا زالت التقاويم الحديثة تحمل آثار الماضى السحيق .

يشتم من النصائح التى يعطيها هسيودوس رائحة القرية والبعد عن المدن وقواعده الأخلاقية محدودة ضيقة ليس بها متسع للرحمة والعطف عن الضعيف والفقير . وهو يكره الاعتداء . ولكنه يحبذ الإسراف فى رد الاعتداء ، ولا يؤمن كما آمن سقراط بأن رد الاعتداء اعتداء . ولكنه لا يفتأ يلح فى إثبات وجود عدل إلهى . فزوس يرى ويسمع وقد بث العيون والأرصاد . والعدالة وإن سارت ببطء فانها تحرز قصب السبق فى النهاية . وقد اصطبغت نظرته بالتشاؤم ، وهذا يؤيد وقوع الشاعر تحت ظلم رهيب . أما نظرة هسيودوس ومدرسته إلى النساء فأشد قسوة مما نجد فى الشعر الحماسى . فالمرأة فى نظره أساس الشر . وبالجملة فكل شىء فى عصر هسيودوس سىء ويسير إلى أسوأ . أما العلاج الذى يرتئيه فهو أن يقوم كل امرئ بواجبه وأن يمتنع القضاة والحكام عن التهام الرشوة ليسود العدل ويحظى الناس برضاء الآلهة ، وبذا يعم الخير وينتشر السلام . فهو لا يدعو إلى تغيير الأوضاع القائمة وإنما إلى العودة إلى الفضائل القديمة .

فى أى عصر عاش هسيودوس ؟ لسنا ندرى بالدقة . لقد جعله هيردووت معاصراً لهوميروس ، وقدر أن الشاعرين عاشا قبل عصره بأربعة قرون أعنى حوالى سنة ٨٥٠ ق . م . ولكن إن صدق هذا التاريخ على هسيودوس فهو لا يصدق على هوميروس الذى عاش قبل ذلك بقرن على الأقل . وقد أخذ هسيودوس الشىء الكثير من أشعار هوميروس . وجدير بالذكر أن هسيودوس ذكر أن النجم المعروف بالسماك Arcturus يطلع بعد ستين يوماً من الاعتدال الشتوى . وهذا إن صدق . يحدد بالدقة تاريخ نظم قصيدة الأعمال والأيام ويرجعها إلى حوالى سنة ٨٥٠ ق . م . وهو نفس التاريخ الذى حدده هيرودوت .

وقد دب الشك إلى كثير مما ذكر هسيودوس فى قصائده ، ولا سيما إشتراكه فى مباراة شعرية وفوزه بالجائزة الأولى فى الألعاب التى أقيمت تكريماً لذكرى البطل أمفيداماس . وقد رفض بلوتارك هذا الزعم وعد الأبيات التى ورد فيها منحولة لأن أمفيداماس الذى إشترك فى الحرب الليلانتينيـــة Lelantine عاش فى عصر متأخر . ومن المحال أن يكون هسيودوس اشترك فى مباراة أقيمت له بعد موته . ولكن يمكن أن نفترض أن هسيودوس اشترك فى مباراة أقيمت لملك آخر يحمل نفس الاسم أقدم بكثير من ذاك الذى يشير إليه بلوتارك .

وقد اعتبر بعض العلماء أن برسيس شخصية وهمية . ولكن ليس هناك من سبب معقول يدعو الشاعر إلى ابتداع اسم خيالى ليوجه إليه نصائحه ولديه أسماء كثيرة فى الأساطير اليونانية يمكنه اختيار ما يشاء منها . أما ما ذكر هسيودوس من أصله الأيولى فقد أشرنا إلى ورود ألفاظ أيولية فى أشعار هسيودوس لم يسبق استعمالها فى أشعار سابقة عن عصر هسيودوس .

أسلوب هسيودوس

يغلب على لغة هسيودوس السهولة . سهولة الأفكار وسهولة الألفاظ . وهو يشبه فى ذلك هوميروس . أما ما نجد الآن فى أشعارهما من صعوبة فرد ذلك إلى اندثار اللهجة الأيولية التى استخدمها شعراء الملاحم ،

كما استخدمها هسيودوس ومدرسته . ويكثر فى لغة هسيودوس استعمال الاستعارات شأنه فى ذلك شأن القرويين . فهو يسمى اليد ذات الخمس أصابع ويشير إلى اللص بمن ينام نهاراً . وله ولع شديد بالحكم والأمثال وتعبيراته موجزة صالحة للحفظ والاستذكار . ولكن عيب هسيودوس أن أبياته كحبات فى عقد لا صلة بينها .

أثر هسيودوس

كان لهسيودوس أثر كبير جداً على من أتى بعده ، ولا سيما من كتب فى الدين أو فى الزراعة . وقد أخذ عنه فرجيل الشيء الكثير . ولكن فرجيل تمكن من أن يجعل من زراعياته « أحسن شعر لأعظم شاعر » بأن نفث فى شعره روحاً أحيت موات الأرض وكست حيواناته وطيوره وحشراته شخصية المخلوقات التى تحس وتشعر وتتألم وتفكر . ولا يختلف تصوير فرجيل لمملكة النحل عن تصوير شوقى لها فى قصيدة :

مملكـــة مـــدبره بامـــرأة مشمرة

بل ربما كان فرجيل أشد إغراقاً ومبالغة . وبهذه الوسيلة أنقذ فرجيل زراعياته من الحكم العام الذى أصدره أرسطو ضد الشعر التعليمى وقصائد هسيودوس بأنها نظم لا شعر .



كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري

بقلم
الأستاذ محمد طاهر الجبلاوي

هو الحسن بن عبدالله بن سهل بن سعيد أبو هلال العسكري ، نسبة إلى مدينة من أعمال الأهواز بين البصرة وفارس تسمى « عسكر مكرم » .

ولد بها وتلقى العلوم على أبي أحمد بن عبدالله سعيد بن إسماعيل العسكري وعاش فيها ولم يرحل عنها إلا إلى القصران – إذا استثنينا رحلاته القصيرة التي لم يطل أمدها وفي القصران يقول :

سقى الله قصرا لى بقصران مونقا
سحبت به فى اللهو أعطاف مئزرى
كأن سقيط الثلج فى جنباته
صفائح كافور على طود منبر

ولم يذكر المؤرخون ما يؤكد تاريخ مولده ووفاته ويقول ياقوت فى كتابه « معجم الأدباء » . وأما وفاته فلم يبلغني فيها شيء ، غير اني وجدت في آخر كتاب « الأوائل » من تصنيفه « وفرغنا من إملاء هذا الكتاب يوم الأربعاء لعشر خلت من شعبان سنة ٣٩٥ هـ » . فاذا كانت أدركته الوفاة فى السنة التى أنهى فيها إملاء هذا الكتاب وأن سنه إذ ذاك كانت خمساً وثمانين سنة كما أنشد لنفسه قبيل وفاته :

لى خمس وثمانون سنه
فاذا قدرتها كانت سنه
إن عمر المرء ما قد سره
ليس عمر المرء مر الأزمنه

أمكننا أن نحدد سنة مولده فنقول إنه ولد سنة عشر وثلثمائة على وجه التقريب . وأنه كان من أعلام القرن الرابع الهجرى .

ويتردد اسم شيخه وخاله أبي أحمد العسكرى فى ثنايا كتبه ولا يكاد يذكر إلى جانبه غير أبي سعيد الحسن بن سعيد عم أبيه . وقد كان أبو أحمد عالماً كبيراً ذائع الصيت فى عصره وحسبنا من ذيوع ذكره أن الصاحب بن عباد على منزلته كان يبغى لقاءه ، وكتب إليه فى ذلك وأبو أحمد يعتل بالشيخوخة والكبر فلم ير الصاحب بدأ من أن ينزل عليه بعسكر مكرم . وأجرى عليه وعلى تلاميذه رزقاً ظل يجرى عليهم بعد موته .

وإذا تبينت خؤولة أبي أحمد لأبي هلال ، وعرفنا أن أبا سعيد الحسن بن سعيد عم والده كان عالماً جليلا وروى عنه أبو هلال ، وأن والده كان شيخاً من

شيوخ العلم استطعنا أن نقول : إن أبا هلال تسلل إلينا من بيئة فيها العلماء والأدباء . ولهذا أثره فى تكوينه .

مؤلفاته

ألف أبو هلال العسكرى زهاء العشرين كتاباً وهى ما بين المفقود والمخطوط والمتداول منها قليل : نذكر منها سوى الصناعتين .

جمهرة الأمثال ، ومعانى الأدب ، ومن احتكم ن الخلفاء إلى القضاه ، التبصر ، والمحاسن فى تفسير القرآن فى خمسة مجلدات ، الكرماء وفضل العطاء على العسر ، وما تلحن فيه الخاصة ، وأعلام المعانى فى معانى الشعر ، والأوائل ، ونوادر الواحد والجمع والفروق فى اللغة وله ديوان شعر .

وأهم هذه الكتب كتاب الصناعتين الذى اشتهر به لم يكن أبو هلال من أصحاب الحظوة ولا من أرباب الجاه فعاش حياته فقيراً معوزاً خامل الذكر ولم يشتهر اسمه إلا بعد وفاته .

عاش حياته الأولى مكباً على القراءة والدرس يكد ليله ونهاره فى تحصيل العلم ويقول فى ذلك :

وليـــال أطلن مـــدة درسى
مثلما قد مـــددن فى عمر لهوى
مر لى بعضهـــا بفقـــه وبعض
بين شعر أخـــذت فيه ونحو
وحـــديث كأنه عقـــد ريّا
بت أرويـــه للرجال وتروى

ولم يكسب مالا ولا رزقاً بأدبه وعلمه وعاش برماً بالحياة وبالناس آسفاً على سوء حظه منهم يدل على ذلك قوله :

إذا كان مالى مال من يلقط العجم
وحالى فيكم حال من حاك أو حجم
فأين انتفـــاعى بالأصـــالة والحجا
وما ربحت كفى على العلم والحكم
ومن ذا الذى فى الناس يبصر حالتى
ولا يلعن القرطاس والحبر والقلم

وقوله :

أرى الدنيـــا تميل إلى أناس
لئـــام ما لنا فيهم صـــلاح
بقيت كطائر فى قبض بـــاز
جريح الجسم ، هيض له جناح

ولما كان الزمان قد بخل على أبى هلال بحياة كريمة فى ظل الأدب الذى كسدت بضاعته فى يديه فقد استعاض به بضاعة أخرى يعيش منها

فاذا أعوزه المال طلبه فى الأسواق عن طريق البيع والشراء وكثيراً ما كان يخفق فى ذلك المجال الذى لم يخلق له . فيتبرم ويتألم ويقول فى ذلك :

جلوسى فى سوق أبيع وأشترى
دليل على أن الأنام قـــرود
ولا خير فى قوم يذل كرامهم
ويعظم فـــيهم نذلهم ويســـود
ويهجوهم عنى رثاثة كسوتى
هجاء قبيحاً ما عليـــه مزيد

وقد اشتهر أبو هلال بروايته ومعرفته الواسعة بعلوم العرب وآدابها وإحاطته باللغة وأصولها ، وبصيرته النافذة فى الكلام المنظوم والمنثور ، وإلمامه بما سبقه به علماء البلاغة وصيارفة الكلام إلمام الأديب العارف والناقد البصير وتوسعه وتزيده فيما سبقوه إليه .

وقد أخذ على أبى هلال تحامله على المتنبى وأنه إذا تحدث عنه لا يذكره باسمه ولا يتحدث عن شعره فى الغالب إلا حين يريد التمثيل للشعر القبيح وتحامل أبى هلال على المتنبى واضح فى هذا .

إلا أننا نراه على حق فى نقده بعض الأبيات نقداً يتمشى مع منهجه فى الصناعتين . وقد قيل إن أبا هلال كان يساير الصاحب بن عباد فى الكشف عن مساوئ المتنبى مما يؤخذ عليه .

وكتاب الصناعتين من خير الكتب التى قدمها السلف فى فنون البلاغة ومقاييس الكلام .

كتاب الصناعتين
الشعر والنثر

الصناعة هى الحرفة التى يجيدها الإنسان وقال العرب رجل صنع اليدين وصناع أى حاذق وقالوا : صَنَع اللسان .

وقد روى عن عمر بن الخطاب قوله : خير صناعات العرب أبيات يقدمها الرجل بين يدى حاجته ، يستميل بها الكريم ويستعطف اللئيم .

ويقول محمد بن سليمان الجمحى : وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم والصناعات

لذلك لم يكن غريباً أن يسمى أبو هلال العسكرى كتابه باسم الصناعتين : الشعر والنثر وكتاب الصناعيين فى مقدمة الكتب التى ذاع ذكرها وعم الانتفاع بها فى نقد المنظوم والمنثور وإذا ذكر أبو هلال فانما يذكر بهذا الكتاب وقد تناول الكلام عن البلاغة وطرق الأبانة فيها وتميز الكلام جيده من رديئه وصفة الكلام وخطأ المعانى وفساد المعنى والإيجاز والأطناب وحسن الأخذ وقبحه والتشبيه . وشرح فنون البديع ومقاطع الكلام وغير ذلك من فنون صناعة الشعر والنثر وجمع له الشواهد من آى الذكر الحكيم وكلام الشعراء والكتاب .

وقد سلك فيه مسلك أهل الأدب فى دراسة فنون البلاغة وإيراد الشواهد الأدبية من شعر ونثر وتعزيزها بالأمثلة من القرآن والحديث .

ويقول فى منهجه :

« لما رأيت تخليط الأعلام فيما راموه من الكلام ، ووقفت على موقع هذا العلم من الفضل ، ومكانه من الشرف والنبل ، ووجدت الحاجة إليه ماسة ، والكتب المصنفة فيه قليلة ، وكان أكبرها وأشهرها كتاب « البيان والتبيين » لأبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ، وهو لعمرى كثير الفوائد جم المنافع ، لما اشتمل عليه من الفصول الشريفة ، والفقر اللطيفة ، والخطب الرائعة ، والأخبار البارعة وما حواه من أسماء الخطباء والبلغاء ، وما نبه عليه من مقاديرهم فى البلاغة والخطابة وغير ذلك من فنونه المختارة ، ونعوته المستحسنة ، إلا أن الأبانة عن حدود البلاغة وأقسام البيان والفصاحة مبثوثة فى تضاعيفه ، ومنتشرة فى أثنائه ، فهى ضالة بين الأمثلة ، لا توجدإلا بالتأمل الطويل ، والتصفح الكثير ، رأيت أن أعمل كتابى هذا مشتملا على جميع ما يحتاج إليه فى صنعة الكلام نثره ونظمه .

ويستعمل فى محلوله ومعقوده من غير تقصير وإخلال وإسهاب وإهذار » .

فأبو هلال يأخذ على كتاب البيان : أن الأبانة عن حدود البلاغة وأقسام الفصاحة مبثوثة فى تضاعيفه ، ومنتشرة فى أثنائه ، فهى ضالة بين الأمثلة ويتمم هذا النقص فى كتاب الصناعتين .

والبلاغة عند أبى هلال هى إبلاغ المعنى إلى فهم القارئ . ويشترط فيها الأبانة ، والتعمية فى رأيه لكنة ، ويعنى باللفظ والمعنى وان كانت عنايته بالأداء أكثر .

وقد أفرد فى كتابه فصولا تناول فيها المعنى المجيد وأبان مناحى الأجادة فيه والمعنى الردىء وأبرز مواضع القبح فيه . وعنى ببناء القصيدعنايته بالبيت فأفرد باباً للمقاطع والبدايات والنهايات وجعلها من أهم ما يعنى به الشاعر .

وتناول فنون البلاغة وحددها ، وطرق الإجادة فى المنظوم والمنثور على اختلاف أنواعها ، وهذه

طريقة انفرد بها الأدب العربى عن سواه وبرز فيها أبو هلال .

ويقول فى مقدمة كتابه : إن أحق العلوم بالتعلم وأولاها بالتحفظ بعد المعرفة بالله جل ثناؤه — علم البلاغة ومعرفة الفصاحة الذى به يعرف إعجاز كتاب الله تعالى الناطق بالحق الهادى إلى سبيل الرشد ، المدلول به على صدق الرسالة وصحة النبوة ، التى رفعت أعلام الحق وأقامت منار الدين وأزالت شبه الكفر ببراهينها وهتكت حجب الشك بيقينها .

وقد علمنا أن الإنسان إذا أغفل علم البلاغة وأخل بمعرفة الفصاحة لم يقع علمه بأعجاز القرآن من جهة ما خصه الله به من حسن التأليف ، وبراعة التركيب وما شحنه به من الأيجاز البديع ، والاختصار اللطيف ، وضمنه من الحلاوة ، وجلله من رونق الطلاوة ، مع سهولة كلمه وجزالتها ، وعذوبتها وسلاستها إلى غير ذلك من محاسنه التى عجز الخلق عنها وتحيرت عقولهم فيها ويقول :

فينبغى من هذه الجهة أن يقدم اقتباس هذا العلم على سائر العلوم بعد توحيد الله تعالى .

فالبلاغة عند أبى هلال لها غاية دينية وهى التعرف إلى مواضع الأعجاز فى كتاب الله الكريم .

وتلك الغاية هى التى يعتز بها الكثيرون من علماء البلاغة وإذ كان إعجاز القرآن يقوم على الاقتناع بالحجة والبرهـــان فعلم البلاغـــة هو الذى يقدم هذا البرهان .

وفيما يلى نبذ مختارة من كتاب الصناعتين وقد اكتفينا فيها من الشواهد بالأكثر دلالة والأفصح بياناً عن الغرض المقصود فى الصناعتين وقدمنا لبعض الفصول بتوضيحات تبين أغراض المؤلف ومذهبه فى النقد .

من كتاب الصناعتين
فى الأبانة عن موضوع البلاغة والقول فى الفصاحة

(أبنا فيما تقدم منزلة البلاغة وغايتها عند أبى هلال وهو فى هذا الفصل يحدد معنى البلاغة . ويفرق بينها وبين الفصاحة . . فالأولى ترمى إلى تبليغ المعنى إلى ذهن السامع أو قارئ والثانية هى الآلة التى تستخدم لهذا التبليغ .

وهما يرميان إلى مقصد واحد وهو إظهار المعنى ووضوحه ومدار هذا الباب كله هو الأبانة عن المقصود وتمكينه من النفس) .

البلاغة من قولهم : بلغت الغاية إذا انتهيت إليها وبلغتها غيرى . ومبلغ الشىء منتهاه ، والمبالغة فى الشىء الانتهاء إلى غايته . فسميت البلاغة بلاغة لأنها تنهى المعنى إلى قلب السامع فيفهمه ، وسميت البلغة بلغة لأنك تتبلغ بها ، فتنتهى بك إلى ما فوقها ، وهى البلاغ أيضاً . ويقال الدنيا بلاغ ، لأنها تؤديك إلى الآخرة ، والبلاغ أيضاً التبليغ فى قوله عز وجل « هذا بلاغ للناس » أى تبليغ ، ويقال بلغ الرجل بلاغة إذا صار بليغاً ، ويقال كلام بليغ وبلغ كما يقال وجيز ووجز . . والبلاغة من صفة الكلام لا من صفة المتكلم فلهذا لا يجوز أن يسمى الله جل وعز بليغاً .

ولا يجوز أن يوصف بصفة كان موضوعها الكلام . وتسميتنا المتكلم بأنه بليغ توسع ، وحقيقته أن كلامه بليغ .

كما تقول : فلان رجل محكم وتعنى أن أفعاله محكمة قال الله تعالى « حكمة بالغة » فجعل البلاغة من صفة الحكمة ، ولم يجعلها من صفة الحكيم ، إلا أن كثرة الاستعمال جعلت تسمية المتكلم بأنه بليغ كالحقيقة كما أنها جعلت تسمية المزادة راوية كالحقيقة ، وكان الراوية حامل المزادة وهو البعير وما يجرى مجراه ، ولهذا سمى حامل الشعر راوية .

الفصاحة

فأما الفصاحة فقد قال قوم : إنها من قولهم : أفصح فلان عما بنفسه إذا أظهره والشاهد على أنها هى الأظهار قول العرب : أفصح الصبح إذا أضاء ، وأفصح اللبن إذا انجلت رغوته فظهر وفصح أيضاً ، وأفصح الأعجمى ، إذا أبان بعد أن لم يكن يفصح ويبين .

وفصح اللحان إذا عبر عما فى نفسه وأظهره على وجه الصواب دون الخطأ .

الفرق بين الفصاحة والبلاغة

وإذا كان الأمر على هذا فالفصاحة والبلاغة ترجعان إلى معنى واحد وان اختلف أصلاهما ، لأن كل واحد منهما ، إنما هو الأبانة عن المعنى والأظهار له .

وقال بعض علمائنا : الفصاحة تمام آلة البيان ، فلهذا لا يجوز أن يسمى الله فصيحاً . إذ كانت الفصاحة تتضمن معنى الآله . ولا يجوز على الله تعالى الوصف بالآلة ويوصف كلامه بالفصاحة لما يتضمن من تمام البيان .

والدليل على ذلك أن الألثغ والتمتام لا يسميان فصيحين لنقصان آلتهما عن إقامة الحروف ، وقيل زياد الأعجم لنقصان آلة نطقه عن إقامة الحروف . وكان يعبر عن الحمار بالهمار فهو أعجم وشعره فصيح تمام بيانه .

فعلى هذا تكون الفصاحة والبلاغة مختلفتين ، وذلك أن الفصاحة تمام آلة البيان فهى مقصورة على اللفظ . لأن الآلة تتعلق باللفظ دون المعنى . والبلاغة إنما هى إنهاء المعنى إلى القلب فكأنها مقصورة على المعنى .

ومن الدليل على أن الفصاحة تتضمن اللفظ والبلاغة تتناول المعنى ، أن الببغاء يسمى فصيحاً ولا يسمى بليغاً إذ هو مقيم الحروف وليس له قصد إلى المعنى الذى يؤديه .

والبلاغة كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع فتمكنه فى نفسه كتمكنه فى نفسك مع صورة مقبولة ومعنى حسن .

فى تقسيم طبقات الكلام

وينتقل بنا أبو هلال إلى تقسيم طبقات الكلام : فيرى أن الكلام يجب أن يقسم وفق طبقات الناس . فلا يخاطب العظيم بما يخاطب به السوقة ولا يخاطب السوقة بما يخاطب به العظماء وأهل العلم والأدب . ففى ذلك ما فيه من سوء التقدير الذى يحط من شأن الكلام ويذهب به إلى غير مقصده .

وهو فى هذا الفصل وما يليه يميز الكلام البليغ بسلاسته وفصاحته وتخير لفظه واستواء مقاطعه والعناية بصياغته وتركيبه .

فاذا كان المعنى رقيعاً والأداء رديئاً أو فاتراً كان مستهجناً . وإذا كان المعنى وسطاً والأداء سلساً عذباً كان جيداً .

ويعود أبو هلال فيبين لنا أن المدار على إصابة المعنى ، وأن المعانى تحل من الكلام محل الأبدان ، والألفاظ تجرى معها مجرى الكسوه) قال :

فى تقسيم طبقات الكلام

إذا كان موضوع الكلام على الأفهام ، فالواجب أن تقسم طبقات الكلام على طبقات الناس . فيخاطب السوقى بكلام السوقى ، والبدوى بكلام البدو ، ولا يتجاوز به عما يعرفه إلى ما لا يعرفه ، فتذهب فائدة الكلام وتعدم منفعة الخطاب .

تدقيق المعانى : الغاية فى تدقيق المعانى سبيل إلى التعمية ، وتعمية المعنى لكنه إلا إذا أريد به الألغاز وكان فى تعميته فائدة : مثل أبيات المعانى ، وما يجرى معها من اللحون التى استعملوها وكفوا بها عن المراد لبعض الأغراض .

فأما من أراد الأبانة فى مديح أو غزل أو صفة شىء فأتى بأغلاق دل ذلك على عجزه عن الأبانة وقصوره عن الأفصاح كأبى تمام حيث يقول :

خان الصفاء أخ خان الزمان أخا
عنه فلم يتخون جسمه الكمد

ومن الكلام المهذب الصافى قول بعض الكتاب مثلك أوجب حقاً لا يجب عليه وسمح بحق وجب له ، وقبل واضح العذر ، واستكثر قليل الشكر ، لا زالت أياديك فوق شكر أو ليائك ، ونعمة الله عليك فوق آمالهم فيك .

ومثله قول آخر : ما انتهى إلى غاية من شكرك إلا وجدت وراءها حادثاً من برك ، فلا زالت أياديك ممدودة بين آمل فيك تبلغه ، وأمل فيك تحققه ، حتى تتملى من الأعمار أطولها ، وتنال من الدرجات أفضلها .

تميز الكلام

الكلام — أيدك الله — يحسن بسلاسته ، وسهولته ، ونصاعته وتخير لفظه ، وإصابة معناه وجودة مطالعه ، ولين مقاطعه ، واستواء تقاسيمه ، وتعادل أطرافه ، وتشابه أعجازه بهواديه ، وموافقة مآخيره لمباديه ، مع قلة ضروراته ، بل عدمها أصلا حتى لا يكون لها فى الألفاظ أثر فتجد المنظوم مثل المنثور فى سهولة مطلعة ، وجودة مقطعه ، وحسن رصفه وتأليفه وكمال صوغه وتركيبه .

فاذا كان الكلام كذلك كان بالقبول حقيقاً ، وبالتحفظ خليقاً كقول الأول :

هم الألى وهبوا للمجد أنفسهم
فما يبالون ما نالوا إذا حمدوا

وقول معن بن أوس :

لعمرك ما أهويت كفى لريبة
ولا حملتنى نحو فاحشة رجلى
ولا قادنى سمعى ولا بصرى لها
ولا دلنى رأيى عليها ولا عقلى
وأعلم أنى لم تصبنى مصيبة
من الدهر إلا قد أصابت فتى قبلى
ولست بماش ما حييت لمنكر
من الأمر لا يمشى إلى مثله مثلى
ولا مؤثراً نفسى على ذى قرابة
وأوثر ضيفى ما أقام على أهلى

ومما هو فصيح فى لفظه جيد فى رصفه قول الشنفرى :

أطيل مطال الجوع حتى أميته
وأضرب عنه القلب صفحاً فيذهل
ولولا اجتناب العارلم يلف مشرب
يعاش به إلا لدى ومأكل
ولكن نفساً مرة ما تقيمنى
على الضيم إلا ريثما أتحول

وقول النابغة :

ولست بمستبق أخا لا تلمه
على شعث أى الرجال المهذب

وليس لهذا البيت نظير فى كلام العرب . وقال بعضهم نظيره قول أوس بن حجر .

ولست بخابىء أبداً طعاماً
حذار غد ، لكل غد طعام

وهذا وإن كان نظيره فى التأليف فأنه دونه لما تكرر فيه من لفظ « غد » .

فاذا كان الكلام قد جمع العذوبة والجزالة والسهولة والرصانة مع السلاسة والنصاعة واشتمل على الرونق والطلاوة ، وسلم من حيف التأليف ، وبعد عن سماجة التأليف ، وورد على الفهم الثاقب ، قبله ولم يرده . وعلى السمع المصيب استوعبه ولم يمجه . والنفس تقبل اللطيف ، وتنبو عن الغليظ وتقلق من الجاس (الصلب الغليظ) البشع . وجميع جوارح البدن وحواسه تسكن إلى ما يوافقه وتنفر عما يضاده ويخالفه ، والعين تألف الحسن ، وتقذى بالقبيح ، والأنف يرتاح للطيب وينغر[1] للمنتن ، والفم يلتذ بالحلو ويمج المر . والسمع يتشرف للصواب الرائع وينزوى عن الجهير الهائل ، واليد تنعم باللين وتتأذى بالخشن . والفهم يأنس من الكلام بالمعروف ، ويسكن إلى المألوف ، ويصغى إلى الصواب ، ويهرب من المحال ، وينقبض عن الوخم ، ويتأخر عن الجافى الغليظ ولا يقبل الكلام المضطرب ، إلا الفهم المضطرب . والروية الفاسدة .

وليس يطلب من المعنى إلا أن يكون صواباً ولا يقنع من اللفظ بذلك حتى يكون على ما وصفناه من نعوته التى تقدمت .

ودليل على أن الكلام إذا كان لفظه حلواً عذباً ، وسلساً سهلا ، ومعناه وسطاً دخل فى جملة الجيد ، وجرى مع الرائع النادر قول الشاعر :

ولما قضينا من منى كل حاجة
ومسّح بالأركان من هو ماسح
وشدت على هدب المهارى رحالنا
ولم ينظر الغادى الذى هو رائح
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا
وسالت بأعناق المطى الأباطح

(١) ينغر : يهتاج من نغر القدر وهو غليانها وفورها أو من نغر الجرح إذا سال دمه .

وليس تحت هذه الألفاظ كبير معنى ، وهى رائقة معجبة . وإنما هى : ولما قضينا الحج ومسحنا الأركان وشدت رحالنا على مهازيل الأبل ، ولم ينتظر بعضنا بعضاً . جعلنا نتحدث وتسير بنا الأبل فى بطون الأودية .

وإذا كان المعنى صواباً ، واللفظ بارداً وفاتراً ، والفاتر شر من البارد ، كان مستهجناً ملفوظاً ومذموماً مردوداً ، والبارد من الشعر قول عمرو بن معدى يكرب :

قد علمت سلمى وجاراتها
ما قطّر الفارس إلا أنا
شككت بالرمح سرابيله
والخيل تعدو زيما حولنا[1]

وقول أبى العتاهية :

مات والله سعيد بن وهب
رحم الله سعيد بن وهب
يا أبا عثمان أبكيت عينى
يا أبا عثمان أوجعت قلبى

والبارد فى شعر أبى العتاهية كثير . . . والشعر كلام منسوج ، ولفظ منظوم . وأحسنه ما تلاءم نسجه ولم يسخف ، وحسن لفظه ولم يهجن . ولم يستعمل فيه الغليظ من الكلام . فيكون جلفاً بغيضاً . ولا السوقى من الألفاظ فيكون مهلهلا دونا . فالبغيض كقول أبى تمام :

جعل القنا الدرجات للكذجات ذات
الغيل والحرجات والأدحال
قد كان حزن الخطب فى أحزانه
فدعاه داعى الحين للأسهال

ولا خير فى المعانى إذا استكرهت قهراً ، والألفاظ إذا اجترت قسراً ، ولا خير فيما جد لفظه إذا سخف

(١) السرابيل هنا بمعنى الدروع . زيما متفرقة .

معناه . ولا فى غرابة المعنى إلا إذا شرف لفظه مع وضوح المغزى وظهور المقصد .

خطأ المعانى وصوابها

إن الكلام ألفاظ تشتمل على معان تدل عليها ويعبر عنها ، فيحتاج صاحب البلاغة إلى إصابة المعنى كحاجته إلى تحسين اللفظ ، لأن المدار بعد على إصابة المعنى ، ولأن المعانى تحل من الكلام محل الأبدان . والألفاظ تجرى معها مجرى الكسوة ، ومرتبة إحداهما على الأخرى معروفة .

ومن عرف ترتيب المعانى واستعمال الألفاظ على وجوهها بلغة من اللغات ثم انتقل إلى لغة أخرى تهيأ له فيها من صنعة الكلام مثل ما تهيأ له فى الأولى . ألا ترى أن عبد الحميد الكاتب استخرج أمثلة الكتابة التى رسمها لمن بعده من اللسان الفارسى ، فحولها إلى اللسان العربى . فلا يكمل لصناعة الكلام إلا ما يكمل لأصابة المعنى وتصحيح اللفظ والمعرفة بوجوه الاستعمال .

فساد المعنى

من فساد المعنى قول المرقش الأصغر :

صحا قلبه عنها على أن ذكره
إذا خطرت دارت به الأرض قائماً

وكيف صحا عنها من إذا ذكرت له دارت به الأرض . وليس هذا مثل قولهم ذهب شهر رمضان إذا ذهب أكثره . لأن الناس لا يعرفون أشد الحب إلا أن يكون صاحبه فى الحد الذى ذكر المرقش والجيد فى السلو قول أوس :

صحا قلبه عن سكره وتأملا
وكان بذكرى أم عمرو موكلا

فقال وكان بذكرى أم عمرو موكلا

ومثل قول المرقش فى الخطأ قول امرئ القيس :

أغرك منى أن حبك قاتلى
وأنك مهما تأمرى القلب يفعل

وإذا لم يغررها هذه الحال منه فما الذى يغرها !

وليس للمحتج عنه أن يقول : إنما عنى بالقتل ههنا التبريح ، فأن الذى يلزمه من الهجنة مع ذكر القتل يلزمه أيضاً مع ذكر التبريح .

التشبيب والنسيب

(يطلعنا أبو هلال فى هذا الفصل على معنى معروف فطير فى التشبيب والنسيب كان معروفاً عند المتقدمين . ولم يشأ أن يترك الحرية للشاعر فى التعبير عن مشاعره كما يشاء تعبيراً صادقاً دون أن يتقيد بتلك القيود التى ألزمه بها) فيقول :

ينبغى أن يكون التشبيب دالا على الحنين ، والتحسر وشدة الأسف كقول الشاعر :

وليست عشيات الحمى برواجع
إليك ولكن خل عينيك تدمعا
وأذكر أيام الحمى ثم أنثنى
على كبدى من خشية أن تصدعا

وقال ابن مطير :

وكنت أذود العين أن ترد البكا
فقد وردت ما كنت عنه أذودها
خليلى ما فى العيش عيب لو اننا
وجدنا لأيام الحمى من يعيدها

وينبغى أن يظهر الناسب الرغبة فى الحب ولا يظهر التبرم به كأبى صخر حين قال :

فيا حبها زدنى جوى كل ليلة
ويا سلوة الأحباب موعدك الحشر

وقول الآخر :

تشكى المحبون الصبابة ليتنى
تحملت ما يلقون من بينهم وحدى

فكانت لنفسى لذة الحب كلها

ولم يلقها قبلى محب ولا بعدى

وقيل لبعضهم : ما بلغ من حبك لفلانه فقال : إنى أرى الشمس على حيطانها أحسن منها على حيطان الجيران .

فى حسن الأخذ وقبحه

فى هذا الباب يرى أبو هلال أن ليس لأحد غنى عن تناول المعانى ممن تقدمه على أن يكسوها ألفاظاً من عنده ويوردها فى غير صيغتها ويزيد فى حسن تأليفها وجودة تركيبها فاذا فعل ذلك فهو أحق بها من صاحبها .

ويرى أن المعانى متداولة وليس على أحد عيب إلا إذا أخذها فأفسدها . . وهو فى ذلك يسير على مبدئه من العناية بالأسلوب وحسن الأداء قال :

ليس لأحد من أصناف القائلين غنى عن تناول المعانى ممن تقدمهم والصب فى قوالب من سبقهم ولكن عليهم إذا أخذوها — أن يكسوها ألفاظاً من عندهم ويبرزوها فى معارض من تأليفهم ويوردوها فى غير حليتها الأولى ، ويزيدوها فى حسن تأليفها ، وجودة تركيبها وكمال حليتها ومعرضها فاذا فعلوا ذلك فهم أحق بها ممن سبق إليها ، ولولا أن القائل يؤدى ما سمع لما كان فى طاقته أن يقول ، ودائماً ينطق الطفل بعد سماعه من البالغين .

وقال أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه : لولا أن الكلام يعاد لنفد .

وقد يقع للمتأخر معنى سبقه إليه المتقدم من غير أن يلم به ، ولكن كما وقع للأول وقع للآخر وهذا أمر عرفته من نفسى فلست أفترى فيه . . وذلك أنى عملت شيئاً فى صفة النساء فقلت :

سفرن بدورا وانتقبن أهلة . . وظننت أنى سبقت إلى جمع هذين التشبيهين فى نصف بيت إلى أن وجدته بعينه لبعض البغداديين فكثر تعجبى وعزمت على ألا أحكم على المتأخر بالسرقة من المتقدم حكماً حتما .

فى قبح الأخذ

وقبح الأخذ أن تعمد إلى المعنى فتتناوله بلفظه كله أو أكثره أو تخرجه فى مغرض مستهجن . والمعنى إنما يحسن بالكسوة . أخبرنا بعض أصحابنا قال : قيل للشعبى : إنا إذا سمعنا الحديث منك نسمعه بخلاف ما نسمعه من غيرك فقال : إنى أجده عارياً فأكسوه من غير أن أزيد فيه حرفاً ، أى من غير أن أزيد فى معناه شيئاً . . كما سئل ابن عمرو بن العلاء عن الشاعرين يتفقان فى لفظ واحد ومعنى واحد فقال : عقول رجال توافقت على ألسنتها وذلك كقول طرفه :

وقوفاً بها صحبى علىّ مطيهم

يقولون لا تهلك أسى وتجلد

وهو قول امرئ القيس :

وقوفاً بها صحبى على مطيهم

يقولون لا تهلك أسى وتجمل

ولا شك أن أبا هلال كان أكثر تساهلا من غيره من النقاد فى أمر السرق . وقد نال هذا الموضوع اهتماماً كبيراً عند ابن رشيق فى كتابه العمدة حيث ألم بأنواع السرقات وسماها بأسماء محدثه نقلا عن الحاتمى كالاصطراف والاختلاب والانتحال وكلها قريب من قريب .

فى التشبيه

فى هذا الباب والأبواب التى تليه يتناول أبوهلال أنواع المحسنات ويشرحها ويضرب لها الأمثلة وهى فى جملتها تتناول البيت أو البيتين أو العبارة ولا تتجاوز ذلك إلى القصيد أو الكلام المكتمل مما سيعرض له بعد .

التشبيه

الوصف بأن أحد الموصوفين ينوب مناب الآخر بأداة التشبيه . ناب منابه أو لم ينب وقد جاء فى الشعر وسائر الكلام بغير أداة التشبيه وذلك كقولك : زيد شديد كالأسد فهذا القول الصواب فى العرف وداخل فى محمود المبالغة وان لم يكن زيد فى شدته كالأسد على الحقيقة على أنه قد روى أن إنساناً قال لبعض الشعراء : زعمت أنك لا تكذب فى شعرك وقد قلت . ولأنت أجرأ من أسامة . . أو يجوز أن يكون رجل أشجع من أسد ؟ ! فقال قد يكون ذلك فأنا قد رأينا مجزأة بن ثور فتح مدينة ولم نر أسداً فعل ذلك .

ويصح تشبيه الشىء بالشىء جملة ، وان شابهه من وجه واحد مثل قولك وجهك مثل الشمس ومثل البدر وان لم يكن مثلهما فى ضيائهما وعظمهما وإنما شبه بهما لمعنى يجمعهما واياه وهو الحسن . . ولو أشبه الشىء الشىء من جميع جهاته لكان هو هو .

المشتق

المشتق على وجهين : فوجه منه أن يشتق اللفظ من اللفظ ، والآخر أن يشتق المعنى من اللفظ ، فاشتقاق اللفظ من اللفظ هو مثل قول الشاعر فى رجل يقال له « ينخاب » .

وكيف ينجح من نصف اسمه خابا .

وقلت فى البانياس (بلد) :

فى البانياس إذا أوطئت ساحتها
خوف وحيف وإقلال وإفلاس
وكيف يطمع فى أمن وفى دعة
من حل فى بلد نصف اسمه ياس

واشتقاق المعنى من اللفظ مثل قول ابن دريد :

لو أوحى النحو إلى نفطويــه
ما كان هذا النحو يقرا عليــه
أحرقــه الله بنصف اسمــه
وصــير الباقى صراخاً عليــه

(قال محققاً الكتاب فى هامشه : رواية الديوان :

لو أنزل الوحى على نفطويــه
لكان ذاك الوحى سخطاً عليــه

ونرى القافية مكررة بكلمة « عليه » فى الحالين ولا نخال ابن دريد يقع فى هذا الخطأ ويكرر القافية بنصها فى بيتين متتالين والصحيح قوله : ما كان هذا النحو يعزى إليه . فلزمت الإشارة إلى ذلك لتصحيح البيتين) .

فى ذكر الإيجاز والأطناب

الإيجاز

قال أصحاب الإيجاز : الإيجاز قصور البلاغة على الحقيقة ، وما تجاوز مقدار الحاجة فهو فضل داخل فى باب الهذر والخطل ، وهما من أعظم أدواء الكلام ، وفيهما دلالة على بلادة صاحب الصناعة .

وفى تفضيل الإيجاز يقول جعفر بن يحيى : إن قدرتم أن تجعلوا كتبكم توقيعات فافعلوا : وقال بعضهم : الزيادة فى الحد نقصان . وقال محمد الأمين عليكم بالإيجاز فأن له إفهاماً وللأطالة استبهاماً وقيل لبعضهم ما البلاغة ؟ فقال : : الإيجاز . قيل وما الإيجاز ؟ قال حذف الفضول وتقريب البعيد .

فى الاستطراد

وهو أن يأخذ المتكلم فى معنى ، فبينا يمر فيه يأخذ فى معنى آخر وقد جعل الأول سبباً إليه ، كقول الله عز وجل « ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت » فبينا يدل سبحانه على نفسه بانزال الغيث واهتزاز الأرض بعد خشوعها قال « إن الذى أحياها لمحيي الموتى » فأخبر عن قدرته على

إعادة الموتى بعد إفنائها وإحيائها بعد إرجائها ، وقد جعل ما تقدم من ذكر الغيث والنبات دليلا عليه ، ولم يكن فى تقدير السامع لأول الكلام ، إلا أنه يريد الدلالة على نفسه بذكر المطر ، دون الدلالة على الأعادة ، فاستوفى المعنيين جميعاً .

ومثاله من المنظوم قول حسان :

إن كنت كاذبة الذى حدثتنى
فنجوت منجى الحارث بن هشام[1]
ترك الأحبة أن يقاتل عنهم
ونجا برأس طمرة ولجام[2]

ومن الاستطراد قول السموأل :

وإنا أناس لا نرى القتل سبة
إذا ما رأته عامر وسلول

فقوله عامر وسلوك استطراد :

ومن ظريف الاستطراد قول مسلم :

أجدك ما تدرين أن رب ليلة
كأن دجاها من قرونك ينشر
لهوت بها حتى تجلت بغرة
كغرة يحيى حين يذكر جعفر

وقول البحترى فى الفرس :

ما إن يعاف قذى ولو أوردته
يوماً خلائق حمدويه الأحول

فى السلب والإيجاب

وهو أن تبنى الكلام على نفى الشىء من جهة ، واثباته من جهة أخرى ، أو الأمر به فى جهة ، والنهى عنه فى جهة وما يجرى مجرى ذلك كقول الله تعالى « ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريماً ؛

(١) الحارث بن هشام : أخو أبى جهل وقد فرعته فى موقعة بدر

(٢) الطمر : بتشديد الراء الفرس الجواد .

وقوله تعالى فلا تخشوا الناس واخشونى » وقوله تعالى « مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً » ومثاله من النثر قول رجل ليزيد بن المهلب : قد عظم قدرك من أن يستعان بك ، أو يستعان عليك ، ولست تفعل شيئاً من المعروف ، إلا وأنت أكبر منه ، وهو أصغر منك وليس العجب من أن تفعل ، وإنما العجب من ألا تفعل وقول الشعبى للحجاج : لا تعجب من المخطىء كيف أخطأ ، واعجب من المصيب كيف أصاب .

ومن المنظوم قول امرئ القيس :

هضيم الحشا لا يملأ الكف خصرها
ويملأ منها كل حجل ودملج[1]

وقال السموأل :

وننكر إن شئنا على الناس قولهم
ولا ينكرون القول حين نقول

ومن شعر المحدثين قول البحترى :

فابق عمر الزمان حتى نؤدى
شكر إحسانك الذى لا يؤدى

وقال أبو تمام :

إلى سالم الأخلاق من كل عائب
وليس له مال على الجود سالم

فى الاستثناء

والاستثناء على ضربين ، فالضرب الأول هو أن تأتى معنى تريد توكيده والزيادة فيه فتستثنى بغيره ، فتكون الزيادة التى قصدتها ، والتوكيد الذى توخيته فى استثنائك . . قال النابغة :

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم
بهن فلول من قراع الكتاب

(١) الحجل الخلخال والدملج المعضد من الحلى .

ومثله قول أبى تمام :

تنصل ربهـا من غـير جرم
إليك سوى النصيحة والوداد

والضرب الآخر استقصاء المعنى والتحرز من دخول النقصان فيه ، مثل قول طرفه :

فسقى ديارك غـير مفسدها
صوب الربيع وديمـة تهمى

وقول الآخر :

فلا تبعـدن إلا من السوء إننى
إليك وإن شطت بك الدار نازع

فى المذهب الكلامى

جعله ابن المعتز الباب الخامس من البديع وقال : ما أعلم أنى وجدت شيئاً منه فى القرآن وهو ينسب إلى التكلف ، فنسبه إلى التكلف وجعله من البديع .

ومن أمثلة هذا الباب قول أبى الدرداء : أخوف ما أخاف أن يقال لى : عملت فما عملت ؟ وقال بعض الأوائل : لولا أنقولى لا أعلم لأنى أعلم لقلت لا أعلم وقال آخر لولا العمل لم يطلب العلم ، ولولا العلم لم يكن عمل ، ولأن أدع الحق جهلا به أحب إلى أن أدعه زهداً فيه .

وأنشد عبدالله قول الفرزدق :

لكل امرئ نفسان : نفس كريمة
وأخرى يعاصيها الهوى فيطيعها
ونفسك من نفسيك تشفع للندى
إذا قل من أحرارهن شفيعها

الاستشهاد والاحتجاج

وهذا الجنس كثير فى كلام القدماء والمحدثين ، وهو أحدث ما يتعاطى من أجناس صنعة الشعر ، ومجراه مجرى التذييل لتوليد المعنى وهو أن تأتى بمعنى ثم تؤكده بمعنى آخر يجرى مجرى الاستشهاد على الأول والحجة على صحته .

فمثاله من النثر ما كتب به كافى الكفاة فى فصل له : فلا تقس آخر أمرك بأوله ، ولا تجمع من صدره وعجزه ، ولا تحمل خوافى صنعك على قوادمه ، فالأناء يملؤه القطر فيفعم ، والصغير يقترن بالصغير فيعظم ، والداء يلم ثم يصطلم ، والجرح يتباين ثم يتفتق ، والسيف يمس ثم يقطع ، والسهم يرد ثم ينفذ .

ومن الاستشهاد قول الآخر :

إنما يعشق المنايا من الأقـو
ام من كان عاشقاً للمعـالى
وكذاك الرمـاح أول ما يكسـ
ـر منهن فى الحروب العوالى

وقال أبو تمام :

هم مـزقوا عنه سبائب حلمه
وإذا أبو الأشبال أحرج عاثـا

وقال أيضاً :

يأخـذ الزائرين قسراً ولو كـ
ـف دعاهم إليه ربع خصيب
غير أن الرامى المسـدد يحتا
ط مع العـلم أنه سيصيب

وقال بشار :

فلا تجعل الشورى عليك غضاضة
فأن الخوافى قـوة للقوادم[1]

وقال الفرزدق :

تصرم منى ود بكر بن وائل
وما كاد لولا ظلمهم يتصرم
قوارص تأتيـنى ويحتقرونها
وقد يملأ القطر الأنـاء فيفعم

---

(١) الخوافى ما دون الريشات العشر من مقدم الجناح .

وقال أبو تمام :

نقل فؤادك ما استطعت من الهوى
ما الحب إلا للحبيب الأول
كم منزل فى الأرض يألفه الفتى
وحنينـــه أبـــدا لأول منزل

وقال ديك الجن فى المعنى الأول :

إشرب على وجه الحبيب المقبل
وعـــلى الفم المتبسم المتقبـــل
شربـــا يذكر كل حب آخـــر
غض وينسى كل حب أول
نقل فؤادك حيث شئت فلن ترى
كهوى جديد أو كوصل مقبل
ما إن أحن إلى خراب مقفـــر
درست معالمـــه كأن لم يـــؤهل
مِقَتى لمنزلى الــذى استحدثته
أما الذى ولى فليس بمنزلى[1]

ذكر المقاطع والقول الفصل والوصل

اهتم أبو هلال بالقصيد اهتمامه بالبيت فكما ألم بمعنى التشبه والأيجاز والأطناب والاشتقاق فى اللفظ والمعنى والاستشهاد وغير ذلك مما يتناول البيت أو الأبيات المفردة ذهب بنا إلى الكلام عن القصيد كوحدة كاملة فتحدث عن المطالع والخواتم ومقاطع الكلام وحدد أماكن الوقف والوصل وضرب الأمثلة لذلك من الشعر والنثر بطريقة تدل على علو قدره فى فهم الصناعتين والتعبير عن ذلك بفن الناقد البصير قال :

قيل للفارسى : ما البلاغة ؟ فقال معرفة الفصل من الوصل ، وقال المأمون لبعضهم من أبلغ الناس ، فقال من قرب الأمر البعيد المتناول ، والصعب الدرك بالألفاظ اليسيرة . قال ما عدل سهمك عن الغرض . ولكن البليغ من كان كلامه فى مقدار حاجته ، ولا يجيل الفكرة فى اختلاس ما صعب عليه من الألفاظ ، ولا يكره المعانى على إنزالها فى غير منازلها ، ولا يتعمد الغريب الوحشى ، ولا الساقط السوقى ، فان البلاغة إذا اعتزلتها المعرفة بمواضع الفصل والوصل كانت كاللآلئ بلا نظام .

وقال أبو العباس السفاح لكاتبه : قف عند مقاطع الكلام وحدوده ، وإياك أن تخلط المرعى بالهمل[1]. ومن حلية البلاغة المعرفة بمواضع الفصل والوصل .

وقال الأحنف بن قيس : ما رأيت رجلا تكلم فأحسن الوقوف عند مقاطع الكلام ولا عرف حدوده إلا عمرو بن العاص رضى الله عنه . كان إذا تكلم تفقد مقاطع الكلام ، وأعطى حق المقام ، وغاص فى استخراج المعنى بألطف مخرج ، حتى كان يقف عند المقطع وقوفاً يحول بينه وبين تبعيته من الألفاظ وكان كثيراً ما ينشد :

إذا ما بدا فوق المنابر قائلا
أصاب بما يومى إليه المقاتلا

ولا أعرف فصلا فى كلام منثور أحسن مما أخبرنا به أبو أحمد . قال : حدثنا الصولى قال حدثنى العتبى عن أبيه قال : كان شبيب بن شبه يوماً قاعداً بباب المهدى فأقبل عبد الصمد بن الفضل الرقاشى فلما رآه قال أتاكم والله حكيم الناس ، فلما جلس قال شبيب تكلم يا أبا العباس ، فقال أمعك يا أبا معمر وأنت خطيبنا وسيدنا ؟ قال نعم ، فوالله ما رأيت قلباً أقرب من لسان ، من قلبك من لسانك قال فى أى شىء تحب أن أتكلم ؟ قال وإذا شيخ معه عصا توكأ عليها ، فقال صف لنا هذه العصا . فحمد الله عز وجل وأثنى عليه

---

(١) مقتى مشكلة فى الكتاب بفتح الميم وصحتها الكسر من المقة بمعنى الحب .

(١) أصله من المثل « ليس المرعى كالهمل » والمرعى الذى له راع والهمل المهمل .

ثم ذكر السماء فقال رفعها الله بغير عمد وجعل فيها نجوم رجم ونجوم اهتداء ، وأدار فيها سراجاً وقمراً منيراً ، لتعلموا عدد السنين والحساب ،وأنزل منها ماء مباركاً ، أحيا به الزرع والضرع وأدربه الأقوات وحفظ به الأرواح ، وأنبت به أنواعاً مختلفة ، يصرفها من حال إلى حال تكون حبة ثم يجعلها عرقاً ثم يقيمها على ساق ، فبينا تراها خضراء ترف إذ صارت يابسة تتقصف لينتفع بها العباد ، وتعمر بها البلاد ، وجعل من يبسها هذه العصا ، ثم أقبل على الشيخ فقال : وكان هذا نطفة فى صلب أبيه ثم صار علقة حين خرج منه ، ثم مضغة ثم لحما وعظماً ، فصار جنيناً أوجده الله بعد عدم وأنشأه مريداً ، ووفقه مكتهلا ، ونقصه شيخاً ، حتى صار إلى هذه الحال من الكبر فاحتاج فى آخر حالاته إلى هذه العصا فتبارك المدبر للعباد .. قال شبيب فما سمعت كلاماً على يديه أحسن منه .

وقال معاوية : يا أشدق : قم عند قروم العرب وحجاجها ، فسل لسانك وجل فى ميادين البلاغة ، وليكن التفقد لمقاطع الكلام منك على بال ، فأنى شهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم أملى على على بن أبى طالب رضى الله عنه كتاباً ، وكان يتفقد مقاطع الكلام كما يتفقد المصرم صريمته .

ولما أقام أبو جعفر صالحاً خطيباً بحضرة شبيب بن شبة وأشراف قريش فتكلم أقبل شبيب . فقال يا أمير المؤمنين ، ما رأيت كاليوم أبين بياناً ، ولا أربط جناناً ، ولا أفصح لساناً ، ولا أبل ريقاً ، ولا أغمض عروقاً ، ولا أحسن طريقاً ، إلا أن الجواد عسير لم يرض فحملته القوة على تعسف الأكام وخبطها ، وترك الطريق اللاحب وأيم الله لو عرف فى خطبة مقاطع الكلام لكان أفصح من نطق بلسان .

وكان اكثم به صيفى إذا كاتب ملوك الجاهلية يقول لكتابه : افصلوا بين كل معنى منقض وصلوا إذا كان الكلام معجوناً بعضه ببعض .

وكان الحرث بن أبى شمر الغسانى يقول لكاتبه المرقش : إذا نزع بك الكلام إلى الابتداء بمعنى غير ما أنت فيه فافصل بينه وبين تبيعته من الألفاظ ، فأنك أن مزقت ألفاظك بغير ما يحسن أن تمزق به نفرت القلوب عن وعيها ، وملته الأسماع واستثقلته الرواة .

المعقود والمحلول

المعقود والمحلول هو أنك إذا ابتدأت مخاطبة ثم لم تنته إلى موضع التخلص مما عقدت عليه كلامك سمى الكلام معقوداً ، وإذا شرحت المستور وأبنت عن الغرض المنزوع إليه سمى الكلام محلولا .

مثال ذلك ما كتب بعضهم ، وجرى لك من ذكر ما خصك الله به وأفردك بفضيلته من شرف النفس والقدرة ، وبعد الهمة والذكر . وكمال الأداة والآله ، والتمهد فى السياسة والايالة ، وحياطة أهل الدين والأدب ، وإنجاد عظيم الحق بضعيف السبب ما لا يزال يجرى مثله عند كل ذكر يتخذ ذلك ، وحديث يؤثر عنك .. فالكلام من أول الفصل إلى آخر قوله « بضعيف السبب » معقود فلما اتصل بما بعده صار محلولا .

وما كتب بعضهم : ربما كانت مودة السبب أوكد من مودة النسب ، لأن المودة التى تدعو إليها رغبة أو رهبة ، أو شكر نعمة ، أو شاكلة فى صناعة أو مناسبة بمشاكلة مودة معروفة وجوهها ، موثوق بخلوصها فتوكدها بحسب السبب الداعى إليها ، ودوامها بدوامه واتصالها باتصاله ، ومودة القربى وإن أوجبتها اللحمة فهى مشوبة بحسد ونفاسة ، وبحسب ذلك يقع التقصير بما توجبه الحال والاضاعة لما يلزم من الشكر ، والله يعلم أنى أودك مودة خالصة لم تدع إليها رغبة فيزيلها استغناء منها ، ولا اضطررت إليها رهبة ، فيقطعها أمن منها ، وان كنت مرجواً للموهبات بحمد الله ومقصداً من مقاصد الرغبات ، وكهفاً وحرزاً من

الموبقات ، فهذا الكلام كله معقود حتى قوله « مشاكلة مودة » فلما اتصل بما بعده صار محلولاً .

مثال المقطع الحسن فى الشعر

قلما رأينا بليغاً إلا وهو يقطع كلامه على معنى بديع أو لفظ حسن رشيق قال لقيط فى آخر قصيدة :

لقد محضت لكم ودى بلا دخل
فاستيقظوا إن خير العلم ما نفعا

فقطعها على كلمة حكمة عظيمة الموقع .

ومثله قول امرئ القيس :

ألا إن بعد القدم للمرء قنوة
وبعد الشباب طول عمر وملبسا

فقطع القصيدة أيضاً على حكمة بالغة .

وقال أبو زبيد الطائى فى آخر قصيدة :

كل شىء تحتال فيه الرجال
غير أن ليس للمنايا احتيال

فينبغى أن يكون آخر بيت قصيدتك أجود بيت فيها ، وأدخل فى المعنى الذى قصدت له فى نظمها ، كما فعل ابن الزعبرى فى آخر قصيدة يعتذر فيها إلى النبى صلى الله عليه وسلم ويستعطفه .

فخذ الفضيلة عن ذنوب قد خلت
واقبل تضرع مستضيف تائب

فجعل نفسه مستضيفاً ، ومن حق المستضيف أن يضاف وإذا أضيف فمن حقه أن يصان وذكر تضرعه وتوبته مما سلف ، وجعل العفو عنه مع هذه الأحوال فضيلة ، فجمع فى هذا البيت جميع ما يحتاج إليه فى طلب العفو .

الابتداءات

قال بعض الكتاب أحسنوا معاشر الكتاب الابتداءات فأنهن دلائل البيان . وقالوا : ينبغى للشاعر أن يحترز فى أشعاره ومفتتح أقواله مما يتطير منه ويستجفى من الكلام والمخاطبة والبكاء ووصف إقفار الديار وتشتيت الألاف ونعى الشباب وذم الزمان ، لا سيما فى القصائد التى تتضمن المدائح والتهانى . ويستعمل ذلك فى المراثى ووصف الخطوب الحادثة ، فأن الكلام إذا كان مؤسساً على هذا المثال تطير منه سامعه وان كان يعلم أن الشاعر إنما يخاطب نفسه دون الممدوح مثل ابتداء ذى الرمه .

ما بال عينك منها الماء منسكب
كأنه من كلى مفرية سرب

وقد أنكر الفضل بن يحيى البرمكى على أبى نواس ابتداءه .

أربع البلى إن الخشوع لباد
عليك ، وإنى لم أخنك ودادى

قال فلما انتهى إلى قوله :

سلام على الدنيا إذا ما فقدتم
بنى برمك من رائحين وغاد

وسمعه استحكم تطيره وقيل إنه لم يمض أسبوع حتى نكبوا

وأنشد البحترى أبا سعيد قصيدة أولها :

لك الويل من ليل تطاول آخره
ووشك نوى حى تزم أباعره

فقال أبو سعيد بل الويل والحرب لك فغيره وجعله « له الويل » وهو ردىء أيضاً .

وقالوا أحسن ابتداءات الجاهلية قول النابغة :

كلينى لهم يا أميمة ناصب
وليل أقاسيه بطىء الكواكب

وأحسن مرثية جاهلية ابتداء قول أوس بن حجز :

أيتها النفس أجملى جزعا
إن الذى تحذرين قد وقعا

قالوا وأحسن مرثية إسلامية ابتداء قول أبى تمام :

أصم بك الناعى وان كان أسمعا
وأصبح مغنى الجود بعدك بلقعا

وقد استحسن لبعض المتأخرين ابتداؤه (يريد المتنبى) :

أريقك أم ماء الغمامة أم خمـــر
بفىّ برود وهو فى كبدى جمر

وله بعد ذلك ابتداءات المصائب مفراق الحبائب منها قوله :

كفى أرانى ويكِ لومك ألوما
همٌّ أقام على فؤاد أنجمـــا

وقوله :

هذى برزت لنا فهجت رسيسا
ثم انصرفت وما شفيت نسيسا

وقوله :

جللا كما بى فليــك التبريح
أغذاء ذا الرشأ الأغن الشيح

وقوله :

لجنية أم غـــادة رفع السجف
لوحشية ؟ لا ما لوحشية شنف

وقوله :

بقائى شاء ليس هم ارتحـــالا
وحسن الصبر زموا لا الجمالا

(وأبو هلال فى هذا يسير على منهجه فى النقد ، الذى سار عليه فى كتابه) .